

اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم



التراث العربي

العـدد: (98)-(جمادى الأولى)-1426 هـ=(حزيران)2005- السنة الخامسة والعشـرون

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلة من كتاب منشور.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد على ثلاثين صفحة.

6-أن تراعي علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم البحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها أو الاعتذار إليهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كُتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــــتراك السـنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

دعوة

ستصدر مجلة التراث العربي عدداً خاصاً بالأمير مصطفى الشهابي في شهر تموز عام 2005 وتتوجه المجلة للكُتّاب والأدباء والعلماء الذين يرغبون في المشاركة في هذا العدد أن يتكرموا بموافاة المجلة بأبحاثهم وكتاباتهم حول شخصيته وعلمه وآثاره وفكره القومي، في مدة أقصاها منتصف حزيران من عام 2005.



أول الكلام

التداخل الثقافي

رئيس التحرير

***ليست** هناك ثقافة أمة من أمم الدنيا تعيش منعزلة منفردة، لا في العصور القديمة ولا في العصور الحديثة، ويمكنك أن تتوسع في المفهوم فتقول: ليس ثمة حضارة تنهض وتزدهر دون أن يكون لها تماس وتفاعل مع الحضارات المجاورة والمعاصرة، فحتمية التطورات الاجتماعية تحتم قيام (التداخل الثقافي)، فثقافات الأمم لا تعرف الحدود السياسية ولا الحواجز الإقليمية، وإنما لديها من قوة النفوذ أن تعبر الحدود السياسية بلا استئذان ومن غير جوازات سفر، وتنساح فوق الخرائط الجغرافية من دون عَنَت أو مشقّة.*

لقد عُرِفَ التداخل الثقافي في حضارات الأمم السالفة في غابر الأزمان، أيام كانت حركة التواصل بين الأمم والقارات بطيئة ثقيلة، أما في زمنٍ مثل زمننا الذي غدت فيه سبل الاتصالات تفوق التصور في السرعة واختصار الزمان وطيّ المكان، فأصبحت الثقافات أكثر تداخلاً، وأشد تفاعلاً.

حول مفهوم (التداخل الثقافي) عُقد مؤتمر دولي في قصر الأمم في الجزائر في الفترة بين 2 –6 مايو 2005 تحت الرعاية السامية ورعاية اليونسكو، نظمته جامعة الجزائر والجمعية الدولية للبحث فيما بين الثقافات (Aric)، شارك فيه أكثر من أربعمئة باحث ينتمون إلى أكثر من تسعين جامعة، وتمحورت أبحاثه المقدمة باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية، حول الثقافة والحضارة ومعطيات المعرفة وعصارات العلم، ومستجدات التكنولوجية، وغابت عنه الحساسيات السياسية والتأزمات الأيديولوجية، وعلى الرغم من أن حفل افتتاح المؤتمر قد تُوج بكلمة من راعي الحفل الذي يتصدر أعلى قمة في المستوى السياسي في دولة

الجزائــر، ولكــنّ كلمــته ظلت في سياق المؤتمر وروح أبحاثه، تتميز بالعلمية والشفافية، والتوجه المتطلع لثقافة جزائرية وعربية واعدة، تتماشى مع متطلبات العصر، وتتسم بالانفتاح علــى ثقافــات الدنــيا، مع الحفاظ على الهوية الوطنية، والدعوة إلى التسامح والوئام على المستوى الوطني والإقليمي والعالمي والإنساني.

ولو عدنا إلى صميم موضوع (تداخل الثقافات) لألفينا أن لفظة (تداخل) واضحة الدلالة وتعني التشابك والتفاعل والانتقال بالتشارك، أما لفظة (الثقافة) فهي مصطلح تفاوت المثقفون في تعريف دلالته كالكثير من الألفاظ المجردة، فهذا (لوكليزيو) يقول: "الثقافة ليست بأن يتقن المرء لغات عدة، ويلقي قصائد الشعر، ويردّد أسماء الرسامين العالميين، وآلهة الميثيولوجية الإغريقية، بل يعي أن أهم ما يحمله في داخله هو الحياة، وبما أن الثقافة ليست لها حدود فلا بد إذاً أن تكون نسبية، وبالتالي لا يمكن أن نوضع لها حدود نهائية[1].

وقريب من مفهوم الثقافة هذه ما نجده عند الكاتب الفرنسي (سيغفريد) القائل: "إن الثقافة هــي وعي الفرد لذاته بما هو كائن مفكر، وكذلك لعلاقته مع الآخرين، ومع الطبيعة، فيكون المثقف بالتالي هو الإنسان الذي يعي نفسه، ويحدّد موقعه"، وينفذ سيغفريد من تعريف الثقافة إلــى تعريف المثقف فيصفه بأنه: "ليس من ينشد الحقيقة فقط، ويبحث فيها أو عنها، بل هو أيضاً المدافع الشجاع عن رؤية أو فكرة أو رأي من خلال المواجهة النقدية للمعطيات الفكرية والاجتماعية ضمن محيطه الثقافي[2].

ونظــراً لأهمــية مفهــوم الثقافة فقد تعدى اهتمامات الأفراد إلى اهتمامات المجموعات والهيئات وغدا هاجساً ومتطلباً عند أكبر مؤسسة دولية تعنى بالثقافة، وهي منظمة اليونسكو التي انبجس عن مؤتمرها العالمي المنعقد في نيومكسيكو سنة 1982 تعريف للثقافة ارتضته الأســرة الدولــية وهو ما قاله المعرِّفون: "الثقافة بمعناها الواسع هي جماع السمات الروحية والماديــة والفكــرية والعاطفية التي تميّز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الإرث الاجتماعــي ومحصــلة النشاط الذهني والروحي والفكر الأدبي والقيمي، ويتجسد في الــرموز والأفكار والمفاهيم والنظم، وسلّم القيم، والحس الجمالي.. أي هي الامتداد المتنوّع لجمــيع أنواع المعارف والخبرات الإنسانية، تشمل المعارف العلمية والأدبية والفنية والتراث وطراز العيش والأذواق والآداب السلوكية، وقوانين التعامل بين الناس "وهذا المفهوم الواسع الشامل المتفق عليه للثقافة يُفضي بنا إلى القول إنه عندما تلتقي ثقافة بثقافة أخرى يحدث نوع

(1) دور المثقفين في الوطن العربي، 97.
(2) دور المثقف العربي في التوجيه الاجتماعي والسياسي، د. أسعد دياب، 99.

من التأثير والتأثر أطلق عليه القدماء أسماء شاحبة كالمحاكاة والنقل والأخذ، واشتق له مثقفو هذا الزمان اسم (المثاقفة)، فما هي المثاقفة؟

أوجـز وأدق ما قيل فيها إن المثاقفة من حيث الأصل هي رصد لعملية التطوير الثقافي الـذي يطرأ حين تدخل جماعة من الناس أو شعوب بأكملها تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال جزئي أو كلي، وتفاعل يترتب عليهما حدوث تغيرات في الأنماط الأساسية السائدة في الجماعات كلها أو بعضها.

وواضح أن (المثاقفة) تنحو نحواً عكس (الغزو الثقافي) الذي يتضمن الرغبة في اجتياح الآخر ومحو مقوماته الثقافية، وإلحاقه بالغازي، وفرض التبعية عليه، ومعاملته بنظرة فوقية فيها شيء من العدوانية والغطرسة، فلا يقوم الغزو الثقافي على الندّية المتسامحة، والاعتراف بالخصوصية الثقافية للآخر، واحترام هويته. وإذا كانت الأمم الواعية المتحضرة تسعى سعياً حثيـثاً تجـاه المثاقفة، فهي من وجهة نظر أخرى ترفض كل أشكال الغزو الثقافي، وما زال المـثقفون يرددون عبارة المهاتما غاندي: "إنني أفتح نوافذي للشمس، ولكنني أتحدى أية ريح تقتلعني من جذوري."

الكلام في الثقافة والمثقف والمثاقفة والغزو الثقافي يحتاج إلى مزيد من التعمق والتفصيل أوجزناه هنا، بما تسمح به مقدمة العدد، وفصلناه في مرجعيات أخرى، نرى في مراجعتها ما يفيد في توضيح هذه المصطلحات واستيعابها[1].



[1] انظر كتابنا: معجم المصطلحات، الثقافة والتثقيف، 342، المثقف، 987، المثاقفة، 985.

شعراء قتلهم شعرهم

د.إحسان النص(*)

***كان** الشعر سلاحاً ماضياً في أيدي شعرائنا القدامى يتهددون به أعداءهم ويهجون خصومهم وكان إلى ذلك سبيلاً إلى اكتساب المال من الممدوحين، ولكنه كان سلاحاً ذا حدّين ربما أدى إلى إلقاء الشاعر في هاوية الهلاك، حين يكون المهجو من أولي البطش والفتك، أو من ذوي السلطان القادرين على إهلاك من يتعرض لهم بهجو أو نقد، وفي هذه الأحوال تصدق مقولة "ومن الشعر ما قتل" قياساً على مقولة شاعرنا الأخطل الصغير، "ومن العلم ما قتل".*

وسوف أتحدث عن هؤلاء الشعراء مع بيان الدافع إلى قتلهم بدءاً من العصر الجاهلي حتى العصور المتأخرة.

-1-
طرفة بن العبد

ينتمي طرفة بن العبد إلى بني مالك بن ضُبيعة، من بطون قبيلة بكر بن وائل، وهو أحد أبرز الشعراء الجاهليين، جعله بعضهم ومنهم لبيد بن ربيعة ثاني شعراء الجاهلية بعد امرئ القيس، وفضّل ابن قتيبة في الشعر والشعراء معلقته على سائر المعلقات فقال: "وهو أجودهم طويلة"، ولكن لم يؤثر عنه إلا أشعار قليلة، ولعل ما يفسر قلة شعره مقتله المبكر وهو في السادسة والعشرين.

وتذكر الأخبار في سبب قتله أنه كان وخاله المتلمس، وهو من شعراء الجاهلية أيضاً، ممن يفدون على ملك الحيرة عمرو بن هند "عمر بن المنذر" وكان بهما حفياً، وكان لطرفة بن العبد ابن عم اسمه عبد عمرو بن بشر، ولم تكن صلة طرفة به صلة الود والمحبة وإنما كان الود مفقوداً بينهما لسوء سيرته مع أخت طرفة، فهجاه طرفة بأبيات يسخر بها منه فيقول:

ولا خير فيه غير أن له غنىً ... وأن له كَشحاً إذا قام أهضما

* نائب رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق.

وأن نساء الحي يعكفن حوله يقلن عسيبٌ من سَرارةِ مَلْهَما

كان من سادة قومه، وكان سميناً بادناً. فأسرّها ابن عمه في نفسه. وكان له منزلة رفيعة عند عمرو بن هند.

ثم إن ابن هند وكل إلى طرفة وخاله المتلمس ملازمة أخيه قابوس بن المنذر، وكان قابوس فتى عابثاً لا يشغله إلا اللهو والقنص والشراب، فوجدا عناءً في ملازمته، وربما أنفقا اليوم كله في الوقوف ببابه، حتى ضاقا ذرعاً بالأمر، فنقما عليه وعلى أخيه عمرو بن هند لإذلالهما على هذا النحو، وكان طرفة فتى جريئاً لا يبالي بعواقب الأمر، فجرى على لسانه هجاء في عمرو بن هند وأخيه قابوس، قال فيه:

فليت لنا مكان الملك عمرو رَغوثاً حول قبتنا تخورُ

لعمرك إن قابوس بن هند ليخلط مُلكَه نُوك كثير

فقد تمنى طرفة لو أنهم بدلوا بعمر بن هند نعجةً تخور حول خبائهم، ورمى أخاه قابوساً بالحمق، ولكن عمرو بن هند لم يبلغه هذا الشعر، وكان طرفة قال قبل ذلك شعراً يتغزل فيه بأخت عمرو بن هند، وقد رأى ظلها، فقال:

ألا بأبي الظبي الذي يبرقُ شِنْفاهُ

ولولا الملك القاعد قد ألثمني فاه

فغضب عمرو بن هند على طرفة ولكنه أسرها في نفسه. واتفق بعد ذلك أن ابن هند خرج إلى الصيد ومعه ابن عم طرفة، فأصاب حمار وحش، فطلب الملك إلى عبد عمرو أن ينزل إليه فأعياه، فضحك عمرو بن هند، وقال له: لقد أبصر طرفة حسن كشحك حين قال شعره فيك، وفي رواية أخرى أنه شاهد كشحه وهما في الحمام، فأجابه عبد عمرو: إن طرفة قال فيك ما هو أقبح من هذا الشعر، وروى له ما قاله طرفة في هجائه، فاشتد غضبه، ولكنه لم يشأ أن يقتل طرفة فوراً، اتقاء لغضب عشيرته، فدعاه ودعا خاله المتلمس، وكان قال أيضاً شعراً في هجاء ابن هند، وقال لهما: أمضيا إلى عامل البحرين فقد أمرت لكما بجائزة، ودفع إليهما بكتاب مختوم إلى عامله، وقد أمره فيه بقتلهما.

أما المتلمس فقد شك في حسن نية ابن هند، وقال لطرفة: يا طرفة إنك غلام غرّ حديث السن، والملك من قد عرفت حقده وغدره، وكلانا قد هجاه، فلست آمناً أن يكون قد أمر فينا بشرّ، فهلم ننظر في كتابينا، فإن يكن أمر لنا بخير مضينا فيه، وإن يكن أمر فينا بغير ذلك لم نهلك أنفسنا. فأبى طرفة أن يفك خاتم الكتاب.

فدفع المتلمس كتابه إلى غلام من غلمان الحيرة يحسن القراءة، فإذا به أمر بقتله، فألقى الكتاب

في نهر الحيرة ونجا بنفسه لاجئاً إلى ملوك الشام، ونصح طرفة أن يصنع صنيعه، ولكن طرفة المغرور بمنزلته والمعتز بمنعة قومه لم يصغ لنصيحته وقال لخاله: إن كان اجترأ عليك فما كان ليجترئ علي. وهنا تختلف الروايات في مقتلة، فتذكر إحداها أن طرفة مضى إلى عامل البحرين بهجر وأعطاه كتاب ابن هند، وكان العامل من ذوي قرباه، فنصح لطرفة بأن ينجو بنفسه من ليلته هذه قبل أن يدركه الصبح، فأبى طرفة وأساء الظن بقريبه، واتهمه بأن يرغب في حرمانه من الجائزة. فسجنه العامل، وبعث إلى ابن هند طالباً إعفاءه من عمله لأنه لا يرغب في قتل طرفة، فأقاله ابن هند واستعمل مكانه رجلاً من تغلب، فدعا بكر بن وائل، قوم طرفة، وقرأ عليهم كتاب ابن هند، فهموا بقتل العامل، وعاجلهم التغلبي فأمر بقتل رجلاً من عبد القيس بقتل طرفة، ففعل. ثم طالب معبد أخو طرفة بديته، فأعطيت له من بني عبد القيس. وتذكر الرواية أن قبره معروف بهجر.

وتذهب الرواية الأخرى إلى أن عمرو بن هند بعث بطرفة والمتلمس إلى عامل البحرين الربيع بن حوثرة، فأخذه الربيع فسقاه الخمر حتى أثمله، ثم فصد أكحله، فمات. وفي اسم قاتله خلاف بين الروايات. وقد قالت الخرنق، أخت طرفة، وكانت شاعرة مجيدة، أبياتاً في رثاء أخيها طرفة منها قولها:

عددنا له ستا وعشرين حجة ... فلما توفاها استوى سيداً ضخماً

فُجعنا به، لما رجونا إيابه ... على خير حال لا وليداً ولا قحْما[1]

2. عبد بني الحسحاس

أحد الشعراء المخضرمين بين الجاهلية والإسلام، واسمه سُحيم، وكان عبداً أسود نوبياً أعجمياً، اشتراه بنو الحساس، وهم بطن من قبيلة بني أسد، وكان ينطق العربيّة بلكنة نوبية، ولكنه أوتي ملكة الشعر، فكان إذا أنشد يبدي إعجابه بشعره فيقول: أهشنت والله، مكان: أحسنت.

يقال إنه أدرك النبي عليه الصلاة والسلام وإنه تمثل بشطر من شعره ولكنه قدّم وأخر في الكلمات وأنقص من لفظه فاختل الوزن قال عليه الصلاة والسلام:

كفى بالإسلام والشيب ناهياً

فقال له أبو بكر: يا رسول الله، كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً.

ولما لم يستقم للرسول ﷺ روايته على وجهه قال له أبو بكر: أشهد أنك رسول الله ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ [سورة يس الآية 69].

(1) قصة طرفة وخاله المتلمس، الشعر والشعراء، ابن قتيبة. 1/179 ـ 196.

وكان سُحيم يدفع عن نفسه معرّة السواد بما يتحلى به من حميد الخصال نحو قوله:

إن كنت عبداً فنفسي حرّة كرماً أو أسود اللون إني أبيضُ الخُلق

وكان، على سواد لونه وضعة أصله، يتغزل بالنساء الحرائر ويهجو الأشراف، وقد تنبأ عمر ابن الخطاب، رضي الله عنه، بقتله حين سمعه، مرّة ينشد متغزلاً:

توَسّدني كفّاً وتثني بمعصم عليّ وتحوي رِجلها من ورائيا

فقال له عمر: ويلك، إنك مقتول.

وقد اجترأ سحيم على التشبيب بنساء مواليه وقال أبياتاً يشبب فيها بأخت مولاه، وكانت عليلة، وأولها:

ماذا يريد السَّقام من قمر كلّ جمال لوجهه تَبَعُ

فلما أفرط في التغزل بنساء مواليه ووصف محاسنهن الظاهرة والخافية عزموا على قتله، فلما قدموا به ليقتلوه لم يمنعه موقفه وهو على شفا الهلاك من قول بيتين يظهر فيهما استهانته بالموت ويفخر بما صنعه بنساء مواليه، قال:

شدو وثاقَ العبد لا يفلتكم إن الحياة من الممات قريبُ

فلقد تحدّر من جبين فتاتكم عرقٌ على متن الفِراش وطيبُ

فحفروا له أخدوداً وألقوه فيه ثم ألقوا فوقه الحطب فاحرقوه[1].

-3-

قيس بن الخَطيم

قيس بن الخطيم من شعراء قبيلة الأوس المشهورين في الجاهلية، كانت بينه وبين حسان بن ثابت مناقضات، وكان يفخر فيها بقومه الأوس وبوقائعهم مع قبيلة الخزرج، قبيلة حسان، ويعدد مثالبها، وكان لهذا الشعر وقعه الشديد في نفوس الخزرج.

وكان قيس، إلى جانب كونه شاعراً فحلاً، فارساً أبلى أعظم البلاء في الوقائع التي دارت في الجاهلية بين قبيلتي الأوس والخزرج، قبل أن يوحدهما الإسلام في جماعة قبلية واحدة عرفت بالأنصار، دعوا بذلك لنصرهم رسول الله ﷺ في وقائعه مع مشركي قريش وغيهم.

نشبت مناقضات قبل الإسلام بين قيس بن الخَطيم وحسان بن ثابت، كل منهما كان يفخر بمنزلة قومه وخصالها ووقائعها. وكان قيس نداً لحسّان في البراعة الشعرية، ومن نقائضهما القصيدتان

(1) الأغاني، الأصبهاني، 22/305.

النونيتان اللتان قيلتا بمناسبة يوم الربيع، وهو أحد وقائع الأوس والخزرج ومن قصيدة حسان قوله:

لقــد هــاج نفسَـك أشـجانُها وعاودهـا الـيومَ أديانُهـا

تذكّـرت لـيلى وأنّـى بهـا إذا قُطّعـت مـنك أقـرانها

وحجّـل فـي الـدار غِـربانُها وخـفَّ مـن الـدار سُـكّانُها

وهـي طويلة، وقد تغزل فيها حسان بليلى، أخت قيس ليثير غيرته، فأجابه قيس بنقيضة تغزل فيها بعمرة، زوج حسّان، ومنها قوله:

أجـدَّ بَعمـرة غُنـيانُها فـتَهجر أم شـأننا شـانها

وقد عرّض فيها بحسّان وقومه، ومن جيد شعر قيس قصيدته التي مطلعها:

أتعـرف رسـماً كاطّـراد المذهـب لِعمـرة وحشـاً غـيرَ موقـف راكـبِ

وقد فخر فيها بقومه وبلائه في قتال الخزرج.

وقـد ذكـروا أن الرسول ﷺ استنشد جماعة من الخزرج قصيدة قيس هذه فأنشدها أحدهم، فلما بلغ إلى قوله:

أُجـالدهم يـومَ الحديقـة حاسـراً كـأنّ يـدي بالسـيف مِخـراقُ لاعـب

التفـت إلـيهم الرسول ﷺ وقال: هل كان كما ذكر؟ فشهد له ثابت بن قيس بن شمّاس، خطيب الخـزرج، وقـال له: والذي بعثك بالحق يا رسول الله، لقد خرج إلينا يومَ سابع عُرسه، عليه غلالة وملحفة مورسّة (مصبوغة بالورس وهو الزعفران) فجالدنا كما ذكر.

فكـان شـعره فـيهم وهجـاؤه إياهم من أسباب حقدهم عليه، يضاف إلى ذلك بلاؤه في قتالهم وإيقاعه بهم، فقد جمع قيس بين كونه فارساً ومقاتلاً شديد المراس وكونه شاعراً ممض الهجاء، فلما هـدأت حروب الأوس والخزرج، تذكرت الخزرج شعر قيس في هجائه إياهم ونكايته فيهم، فتآمروا علـى قتله، فلما مر قيس بحصن من حصون الخزرج رُمي بثلاثة أسهم وقع أحدها في صدره فأدى إلى مصرعه، وقبيل أن يلفظ أنفاسه ثأر له أحد رجال الأوس فقتل أحد زعماء الخزرج أبا صعصعة يزيد بن عوف النجّاري، وهو من أكفاء قيس، وأتى برأسه إلى قيس وهو يحتضر، ولم يلبث أن مات قرير العين لأن دمه لم يذهب هدراً[1].

---

[1] الأغاني، الأصبهاني، 12/3.

.4.

ابن دارة

اسمه سالم بن مُسافع بن يربوع الغطفاني القيسي، وأُمّه دارة من بني أسد، نسب ابنها إليها، ونسبة الرجل إلى أمه كانت شائعة في القديم، وهو شاعر مخضرم بين الجاهلية والإسلام، وكان شاعراً هجّاءً، وكان أخوه عبد الرحمن شاعراً أيضاً.

وقع شر بين ابن دارة وبين مُرّة بن واقع، وكان أحد وجوه بني فزارة، وسبب وقوع العداوة بينهما أن مُرّة طلّق امرأته ثم أراد أن يعاودها، ولكن رجالاً ثلاثة تقدموا لخطبتها قبل أن يعاودها، فلجأ إلى معاوية، وهو يومئذ وال على الشام من قبل عثمان بن عفان، رضي الله عنه، فقال له معاوية: لقد ذكرت أمراً صغيراً في أمر عظيم، أمر الله عظيم، وامرأتك أمرها صغير، ولا سبيل لك عليها. ففرّق معاوية بينهما. واختارت المرأة احد الذين تقدموا لخطبتها فتزوجته، فقال ابن دارة رجزاً في ذلك يعيّر فيه مرّة بإخفاقه في استعادة زوجه. ومنه قوله:

يا مُرُّ يا ابن واقعٍ يا أنتا   أنت الذي طلّقت لما جُعتا

فضَمها البدريَ إذ طلّقتا

حتى إذا اصطبحت واغتبقتا

أقبلت مُعتادا لما تركتا

أردت أن تَردّها كذبتا

أودى بنو بدر بها وأنتا

تُقسم وسط القوم ما فارقتا

قد أحسن الله وقد أسأتا

فاضطغنها مُرّة على ابن دارة وأقسم أن يهجوه ما بلّ ريقه لسانه. ولم يكفّ ابن دارة عن هجاء مُرّة وقومه بني فزارة، ومن هجائه المقذع فيهم قوله:

لا تأمننَّ فزازياً خلوت به   على قلوصك واكتبها بأسيار

فلما لج في هجاء بني فزارة أقسم رجل منهم يدعى زُمَيل بن أبير أن لا يأكل لحماً ولا يغسل رأسه ولا يأتي امرأة حتى يقتل ابن دارة. وسنحت له الفرصة حتى لقيه في المدينة فاتبعه ثم علاه بالسيف ولكنه لم يجهز عليه، فحمل إلى عثمان فدفعه إلى طبيب نصراني عالجه وأوشك أن يبرأ من

جراحته، ولكنه وجد عليه لأنه وجده يعابث زوجته أو لأن امرأة شريفة من نساء فزارة رشته بمال، فدسّ له السم، فمات.

وقد فخر زميل بقتله ابن دارة فقال:

أنا زُميل قاتل ابن داره — وغاسل المخزاة عن فزاره

وقد قتل أخوه عبد الرحمن كذلك بسبب هجائه بني أسد، قتله رجل منهم وافتخر بقتله، فقال:

قَتل ابن دارة بالجزيرة سَبُّنَا — وزعمت أن سِبابنا لا يقتلُ

وقال الكميت بن معروف الأسدي:

فلا تكثرو فيها الضِّجاج فإنه — محا السيف ما قَال ابن دارة أجمعا[1]

.5.

وضّاح اليمن

وضّاح اليمن لقب غلب على الشاعر عبد الرحمن بن إسماعيل بن عبد كُلال، لُقّب بذلك لجماله الفائق، وهو من شعراء الغزل المجيدين، وقد اختلف في نسبه فجعله بعضهم من قبيلة خولان الحميرية، ونسبه آخرون إلى الفرس الذين قدموا مع سيف بن ذي يزن لنصرته على الحبشة، والذين استوطنوا اليمن منهم بعد إجلاء الحبشة عرفوا (بالأبناء).

تعشق وضاح اليمن في أول أمره فتاة من أهل اليمن تدعى روضة وقد قال فيها غزلاً كثيراً، ولما خطبها إلى أهلها رفضوا تزويجها منه لأنه شهر بها في شعره، ومن مشهور شعره فيها قصيدته التي يقول فيها:

قالت ألا لا تلجن دارنا — إن أبانا رجل غائر

قلت فإني طالب غِرّة — منه وسيفي صارم باتر

قالت فإن القصر من دوننا — قلت فإني فوقه ظاهر

قالت فإن البحر من دوننا — قلت فإني سابح ماهر

قالت فحولي إخوة سبعة — قلت فإني غالب قاهر

وفي أحد مواسم الحج أبصر وضاح أم البنين بنت عبد العزيز بن مروان وزوج الوليد بن عبد الملك، وهو يومئذ خليفة، وكان الوليد قد توعد الشعراء إن هم تغزلوا بها، فلما وقعت عين وضاح

---

[1] الأغاني، الأصبهاني، 114/21.

عليها أُخذ بجمالها فشبب بها، ويقال إنها شجعته على التغزل بها. وبلغ شعره الوليد فعزم على قتله، وكان وضاح قد قدم على الوليد قبل ذلك ومدحه بمدائح عدة، فأحسن الوليد صلته، ولكنه غضب لتشبيبه بزوجه، فأرسل إليه من اختلسه ليلاً وجاء به، فقتله ودفنه في داره، فلم يوقف له بعد ذلك على خبر.

وقد حيكت حول مقتله أخبار هي أدنى إلى الأساطير فزعموا أن أم البنين كانت تخلو به في غرفتها وقد أعدّت صندوقاً لتخفيه فيه إذا فاجأها أحد، ونمي الخبر إلى الوليد من طريق أحد خدمه، فدخل على أم البنين وأخذ الصندوق الذي خبأت فيه وضاحاً، ثم حفر حفرة في مجلسه ودفن الصندوق فيها، فمات وضاح مختنقاً داخل الصندوق.

ومن شعره في التشبيب بها قصيدته التي يقول فيها:

ترجّل وضّاح وأسبل بعدما	**تكهّل حيناً في الكهول وما احتلمْ**
وعُلّق بيضاء العوارض طفلةً	**مُخَضّبَةَ الأطراف طيبةَ النَسَم**
إذا قلت يوماً نوّليني تبسّمت	**وقالت معاذَ الله من فِعل ما حَرُمْ**

.5.

ابن الدُّمينة

اسمه عبد الله بن عبيد الله، والدُّمينة أمّه وقد نُسب إليها، وهو ينتمي إلى قبيلة خثعم اليمانية، وهو شاعر غزلي من فحول شعراء العصر الإسلامي.

تذكر الأخبار أن رجلاً من بني سلول يقال له مزاحم كان يختلف إلى امرأة ابن الدمينة ويتحدث إليها، فعزم ابن الدمينة على قتله، فأرغم امرأته على أن تبعث إلى مزاحم وتواعده ليلاً في دارها، ففعلت وكمن له زوجها وصاحب له، وأعدّ له ثوباً فيه حصى، فلما حضر ضرب كبده بالثوب حتى قتله، ثم طرحه ميتاً خارج داره، فجاء أهله فاحتملوه وعرفوا أن قاتله هو ابن الدمينة.

وكان الهجاء قد لجّ قبل ذلك بين مزاحم وابن الدمينة، وقد تناول ابن الدمينة قبيلة سلول بكل سوء، فنقمت عليه لذلك.

وبعد مقتل مزاحم عاد ابن الدمينة إلى هجاء بني سلول، ومما قال فيهم:

قالوا هجتك سلولُ اللؤم مخفيةً	**فاليومَ أهجو سلولاً لا أُخافيها**
قالوا هجاك سلوليٌّ فقلت لهم	**قد أنصف الصخرة الصمّاء راميها**
رجالهم شرُّ من يمشي ونسوتُهم	**شرّ البريّة.. ذلّ حاميها**

ثم أتى ابن الدمينة امرأته فطرح على وجهها قطيفة وجلس عليها حتى قتلها. وبعد مقتل مزاحم مضى أخو القتيل إلى الوالي أحمد بن إسماعيل فاستعداه على ابن الدمينة لقتله أخاه وهجائه قومه، فقبض الوالي على ابن الدمينة وزجّه في السجن.

ولما طال سجنه ولم يجد عليه أحمد بن إسماعيل سبيلاً ولا حُجّة أطلقه، ومع أن بني سلول قتلوا رجلاً من خثعم بواء بقتيلهم لم يشتفوا منه لهجائه إياهم، وكانت أم القتيل لا تزال تحرّض أخا القتيل مصعباً على قتل ابن الدمينة وتقول له: اقتل ابن الدمينة، فإنه قتل أخاك، وهجا قومك، وذمّ أختك. فأخذ مصعب يتعقب ابن الدمينة، وسنحت له الفرصة حتى لقيه بتبالة، وهو في طريق حجه، فعلاه بسيفه حتى قتله.

ومن مشهور شعر ابن الدمينة في الغزل قصيدته التي يقول فيها:

ألا يا صَبا نجدٍ، متى هجت من نجد ... فقد زادني مسراك وجداً على وجد

أ أن هتفت ورقاءُ في رونق الضحى ... على فَنَن غضّ النبات من الرَّندِ

بكيتَ كما يبكي الحزينُ صبابةً ... وذُبتَ من الشوق المبرِّح والصدّ[1]

.6.

الوليد بن يزيد

الوليد بن يزيد بن عبد الملك، الخليفة الأموي الحادي عشر، كان شاعراً مجيداً أخذ منه الشعراء بعضاً من معانيه المبتكرة وتضافرت على قتله دواع شتى: كان متهماً في دينه، وكان متعصباً للقيسية، وكان يهجو اليمانية ويتحداهم بشعره، وقتل أحد أشرافهم البارزين فقتلته اليمانية.

كان ابن عم الوليد، ناقماً عليه لسوء سيرته وفساد عقيدته، فكان يحرض الناس عليه، وأيدته القبائل اليمانية التي كانت ناقمة على الوليد لتعصبه للقيسية، قبيلة أمه، ولهجائه إياهم وتحديهم أن ينتصروا لخالد بن عبد الله القسري، وهو من قبيلة بجيلة اليمانية.

وكان خالد والي العراق في خلافة هشام بن عبد الملك، ثم عزله هشام، ولما ولي الوليد الخلافة سجنه ثم أمر بقتله، فقتله يوسف بن عمر الثقفي، والي العراق، وقد قال الوليد بن يزيد قصيدة يهجو بها اليمانية ويفخر فيها بقتله خالداً ويتحدى قومه اليمانية أن يثأروا له، ومنها قوله:

وهذا خالد فينا قتيلاً ... ألا منعوه إن كانوا رجالاً

ولو كانت بنو قحطان عُرباً ... لما ذهبت صنائعه ضلالا

---

[1] الأغاني، الأصبهاني، 350/16.

ولكـــن المذلـــة ضعضعتهم فلـــم يجـــدوا لذلـــتهم مقـــالا

وقـد أثارت هذه القصيدة ثائرة اليمانية، وكانت من دواعي إقدامها على قتله، يتزعمها منصور بـن جمهور، وقال شاعرهم عمران بن هلباء الكلبي قصيدة ينقض فيها قصيدة الوليد ويفخر باليمانية وقتلهم الوليد بن يزيد ومنها قوله:

ســـنبكي خـــالداً بمهـــندات ولا تذهـــب صـــنائعه ضـــلالا

وقال الشاعر الكلبي اليماني خلف بن خليفة أبياتاً يفخر بها بثأر اليمانية لخالد ومنها قوله:

لقـد سـكّنت كلـب وأسـباق مذحـج صـدىً كـان يـزقو لـيله غـيرَ راقـد

تركـــن أمـــير المؤمنيـــن بخـــالد مكـباً علـى خيشـومه غـيرَ سـاجد[1]

.7.

ضابئ بن الحارث البرجمي وابنه عُمير

كان ضابئ بن الحارث البرجمي شاعراً هجّاء وقد هجا في زمن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عـنه. قومـاً من الأنصار لنزاع كان بينهما، فاستعدوا عليه عثمان، فسجنه، فما زال في الحبس حتى مات فيه، وكان قبل موته قال أبياتاً منها قوله:

هممـت ولـم أفعـل وكـدت وليتنـي تركـت علـى عـثمان تبكـي حلائلـه

ولما أحاط الثائرون بعثمان كان عمير بن ضابئ أحد من شاركوا في قتله، ويقال إنه وثب عليه وهـو مطـروح على الأرض فكسر ضلعاً من أضلاعه، انتقاماً لأبيه الذي سجنه عثمان ومات في سجنه.

ولما ندب الحجاج لقتال الخوارج مع المهلب بن أبي صفرة، جاءه عمير بن ضابئ وقال له: أنا شـيخ كبـير عليل، وهذا ابني وهو أشبّ مني. فلما سأله عن اسمه وعرف أنه ابن ضابئ البرجمي الذي قال البيت السابق، قال له: إني لأحسَبُ أن في قتلك صلاح المصرين، ثم أمر بقتله[2].

.8.

أعشى هَمْدان

اسمه عبد الرحمن بن عبد الله، وينتمي إلى قبيلة هَمْدان اليمانية، وهو شاعر فصيح من شعراء

---

(1) الأغاني، الأصبهاني، 7/1.

(2) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، 350/1.

الدولة الأموية، وكان إلى ذلك أحد الفقهاء القرّاء من أهل الكوفة.

لما ثار عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث على بني أمية وعاملهم على العراق الحجّاج بن يوسف، خرج معه أعشى همدان يقاتل ويقول الشعر في مديحه وهجاء الحجاج، وكان كثير التحريض لأهل العراق على الخروج على الحجاج، ومما قاله في ذلك من قصيدة:

وإذا سألت المجد أين محلّه ... فالمجدُ بين محمد وسعيد

بين الأشجّ وبين قيس باذخ ... بَخٍ بَخٍ لوالده وللمولود

[الأشج: لقب الأشعث بن قيس، جد الممدوح، بخ بخ: كلمة تقال عند الثناء والإعجاب] ومن شعره في هجاء الحجاج وتحريض ابن الأشعث على الخروج عليه قوله:

نُبِّئت حجّاج بن يوسف خرّ من زَلَق فتبّا

فانهض فُديت لعلّه ... يجلو بك الرحمن كَربا

فلما باءت ثورة ابن الأشعث بالإخفاق وقتل أُتي بأعشى همدان أسيراً إلى الحجاج، فحاول الشاعر استرضاءه بقصيدة مدحه بها، وأصرّ الحجاج على الأعشى أن ينشده الشعر الذي مدح به ابن الأشعث، فأنشده إياه مكرهاً، فذكّره الحجاج ببعض ما قاله من الشعر ثم قال له: والله لا تبخبخ بعدها أبداً. ثم أمر أحد الحرس بقتله، فضرب عنقه[1].

.9.

بشار بن بُرد

بشّار بن بُرد بن يرجوخ. من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية وهو شاعر من أصل فارسي، وقد جعله أبو الفرج الأصفهاني في مقدمة الشعراء المحدثين، قال: "محلّه في الشعر وتقدمه طبقات المحدثين فيه بإجماع الرواة ورياسته عليهم من غير اختلاف في ذلك يغني عن وصفه وإطالة ذكر محلّه."

كان بشار وأبوه برد من عبيد خيرة القشيرية أمرأة المهلب بن أبي صفرة، وقد وهبت بُرداً لامرأة عُقَيلية بعد أن زوجته، فولدت له امرأته بشاراً فأعتقته العقيلية.

وُلد بشار مكفوفاً ونشأ في موالي بني عُقَيل فأخذ عنهم الفصاحة والبيان، ووُهب الملكة الشعرية، فأخذ يقول الشعر، وكان جل شعره مديحاً وهجاءً وغزلاً، وكان سليط اللسان في هجائه، وقد اجترأ على هجاء الأشراف والوزراء ورؤساء المذاهب وخصومه من الشعراء، بل إنه قال هجاء في الخليفة المهدي، وكان هذا الهجاء من دواعي قتله.

---

[1] الأغاني، الأصبهاني، 33/6.

كان بشار متهماً في عقيدته، وقد رويت له أشعار في تفضيل إبليس على آدم والنار على الطين، ومن قوله في ذلك:

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

وكان يفحش في غزله، فنهاه المهدي عن التعزل بالنساء، وأخذ عليه فساد دينه وزندقته وقوله الشعر في المس بالدين الإسلامي. وكان المهدي يطارد الزنادقة ويأمر بملاحقتهم واستئصالهم، ومما زاد في نقمة المهدي عليه هجاؤه اياه، وله شعر يحرض فيه بني أمية على بني العباس ويهجو وزير المهدي والخليفة معه، قال:

بني أمية هبوا طال نومكم إن الخليفة يعقوب بن داود

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا خليفة الله بين الزق والعود

فعزم المهدي على قتله لهجائه إياه ولشعره الماس بالعقيدة الإسلامية والدال على زندقته، فقدم إلى البصرة متعللاً بالنظر في أمورها، ولكن غرضه الحقيقي كان البطش ببشار، فلما بلغها سمع أذاناً في وقت الضحى، فسأل عن الأمر فإذا بشار يؤذن وهو سكران. فغضب المهدي وأحضره وأمر بضربه بالسوط، فضُرب سبعين سوطاً، ثم ألقي في سفينة حتى مات[1].

.10.

ابن الرومي

هو علي بن العباس بن جُرَيج، من أصل رومي (يوناني) ولذلك قيل له: ابن الرومي، شاعر مجيد من شعراء العصر العباسي، قال فيه ابن خلكان: "الشاعر المشهور، صاحب النظم العجيب، والتوليد الغريب، يغوص على المعاني النادرة فيستخرجها من مكامنها ويبرزها في أحسن صورة، ولا يترك المعنى حتى يستوفيه إلى آخره ولا يبقي فيه بقية".

أكثر شعره في الوصف، وقد أبدع في وصف مشاهد الطبيعة والمغنين والقيان والمآكل، وكان هجّاءً لا يكاد يسلم أحد من هجوه، وكان مضطرب المزاج، يتطير من مشاهد القبح، وربما لازم بيته أياماً لا يبارحه لئلا تقع عينه على جار له أحدب.

يذكر في سبب موته أنه كان يغشى مجلس القاسم بن عبيد الله وزير المعتضد العباسي، وكان الوزير يخاف من هجوه وفلتات لسانه بالفحش، فأوعز إلى متولي طعامه أن يقتله بالسم، فأطعمه في مجلس الوزير خشكنانجة مسمومة [والخشكنان كلمة فارسية معربة تطلق على ضرب من الطعام من دقيق الحنطة والسكر واللوز والفستق]، فلما أكلها أحسّ بالسُم، فقام ليذهب، فقال له الوزير: إلى أين تذهب؟ فأجابه إلى الموضع الذي بعثتني إليه. فقال له الوزير: سلّم على والدي. فأجابه ابن الرومي:

[1] معجم الأدباء، ياقوت الحموي، 1/224 ــ 227.

ما طريقي على النار. وقد حاول الطبيب شفاءه من السم فلم يفلح، ويقال إنه أخطأ في معالجته فمات بعد أيام، وقال وهو يجود بنفسه:

غلـط الطبيـب علـيّ غلطـة مُـورد … عجـزت مـوارده عـن الإصـدار

والـناس يلحـون الطبيـب وإنمـا … غلـط الطبيـب إصابة المقـدار[1]

.11.

أبو الطيب المتنبي

مـن الشـعراء الذيـن جنى عليهم شعرهم وأدّى إلى مصرعهم شاعر العرب العظيم أحمد بن الحسين الملّقب بالمتنبي (303 ــ 354 هـ)، لادعائه النبوّة في بادية السماوة في مقتبل شبابه، فيما يذكر بعض من ترجموه.

كـان أبـو الطيب يختلف إلى الملوك والأمراء يمدحهم وينال صلاتهم السنيّة. وأشهر ممدوحيه سـيف الدولـة الحمداني، وله فيه المدائح الغرّ. وقد أقام في بلاطه مدة من الزمن، ولمّا ضاق ذرعاً بحاسـديه وبالوشـاة الذيـن أوغـروا عليه صدر سيف الدولة، اضطرّ إلى مفارقته وقصد كافوراً الإخشـيدي بمصر، ومدحه بطائفة من قصائده، وكان يطمع في أن ينيله إحدى الولايات. فلمّا خيّب كافور ظنّه فارقه وقال فيه أهاجي ممضّة. ثم قصد عضد الدولة بفارس، ومدحه بمدائح جياد، ثم قفل عـائداً إلـى بغداد، وقد حمل معه كل ما جمعه من صلات ممدحيه، ولم يكن يرافقه إلا ابنه محسّد وغلامـه، ولـم يشأ الاستعانة برجال يحمونه من غارات اللصوص، فعرض له فاتك بن أبي جهل الأسـدي ومعه كثير من أعوانه. وقد همّ المتنبي بالفرار ــ فيما يذكره أحد الأخبار حين رأى الغلبة لمهاجميه، فقال له غلامه: لا يتحدث الناس عنك بالفرار وأنت القائل:

فالخـيل والليـل والبـيداء تعرفنـي … والسـيف والـرمح والقـرطاس والقلـم

فقـال له المتنبـي: قتلتني قتلك الله. وعاد فقاتل حتى قُتل. ولا ندري من سمع خبر هذا الحوار بين المتنبي وغلامه وقد قتل وقتل ابنه معهما، ففي الخبر ما يدعو إلى الشك في صحته.

ومهما يكن من أمر فقط اضطر المتنبي إلى الدفاع عن نفسه، ولم يكن في وسعه أن يتغلب على مهاجميه وهم أكثر عدداً، فانتهت المعركة بمصرعه ومن معه.

حـول مقتل المتنبي ثمة خبر يرجحه أكثر الرواة مؤداه أن فاتكاً إنما هاجم المتنبي بدافع الانتقام لأنه هجا ابن أخته ضبّة وأمّه ــ أخت فاتك ــ بقصيدة لاذعة أولها:

مـا أنصـف القـوم ضـبّة … وأمّـه الطرطـبّة

---

[1] الأغاني، الأصبهاني، 135/3.

علـى أنـه من المحقق أن فاتكاً ـ وإن كان من اللصوص الفُتّاك المشهورين ـ كان سيحمله الطمع في أموال المتنبي الضخمة على مهاجمته حتى لو انتفى واقع الانتقام لابن أخته.

وثمـة رواية أخرى في سبب مقتله تجعل عضد الدولة هو المحرّض على قتله لأنه فضّل عليه سيف الدولة، وهذه الرواية مستبعدة.

وقـد خسر الشعر العربي بمصرع المتنبي أعظم قائليه، وهو الذي قيل فيه: مالئ الدنيا وشاغل الناس.

***

المصادر:

1 ـ وفيات الأعيان، ابن خلّكان، تح. إحسان عباس، ج1 ، ص 120.

2 ـ معاهد التنصيص للعباسي، ج1، ص 27.

3 ـ مع المتنبي، طه حسين.

4 ـ المتنبي: محمود محمد شاكر.



تعدد المصطلح وتداخلــــه

د. خالد بسندي(*)

تعدّ *مسألة المصطلح من أهم مفاتيح العلم؛ فتعدد المصطلح وتداخله غدا مشكلة أدّت إلى التشـــتت. فوجدت المترادفات الكثيرة الدالة على ظاهرة واحدة، وتحمل أحياناً كثيرة مفهوماً واحداً. ومن هذه المصطلحات التي تبدو في ظاهرها من المترادفات: الاستغناء، والاكتفاء، وسدّ المسدّ رغم أنّ الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه ومواضعه عن المصطلحين الآخرين ــ كمـا ذكـر عبد الله بابعير(2) ــ لكن القدماء خلطوا بين المصطلحات الثلاثة ومفاهيمها، وذكروا ما يمكـن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه ظاهرة، أي تعدد المصطلح، تتكرر فـي تراثـنا اللغوي، نحو خلطهم ــ أحياناً ــ في مصطلحات الرفع والضم، والنصب والفتح مثلاً. ويـرى الدكتور علي الحمد أنّ ما أوقع القدماء وبعض المحدثين في ذلك أنّهم اعتمدوا ــ أحياناً ــ الدلالـة اللغوية في استخدام مصطلحاتهم، فعدّوا مصطلحاتهم كلمات عادية أو أسماء، ولم يفرقوا بيـن هاتين وبين المصطلح(3). ومن هذه المصطلحات التي هي موضع دراستنا الحشو، والزيادة، واللغـو، والاعتراض، وما يرادفه (الالتفات، والاحتراز، والاحتراس، والتطويل، والتذييل...)، ومن خلال تصفح بعض كتب اللغة وجدت تفاوتاً في استخدام هذه المصطلحات على النحو التالي:*

1 ــ استخدم الخليل (ت 175 هــ) مصطلح الحشو واللغو والتوكيد والزيادة(4).

2 ــ كذلك استخدم سيبويه (ت 180 هــ) مصطلح الحشو واللغو والتوكيد والزيادة(5).

3 ــ وأطلق المبرد (ت 286 هــ) مصطلح الزيادة(6).

---

* جامعة الملك سعود.

(2) عبد الله بابعير، ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، رسالة ماجستير مخطوطة بإشراف الأستاذ الدكتور علي الحمد، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، الأردن، 1993.

(3) علي توفيق الحمد، في المصطلح العربي، free web sit hostin free servers. Com الصفحة الخامسة (الإنترنت).

(4) الخليل بن أحمد الفراهيدي، الجمل في النحو، ص 263، 288، 316.

(5) سيبويه، الكتاب، 140/3، 221/4 ــ 226.

(6) المبرد، المقتضب، 183/1، 137/4.

4 ـ وأضاف ابن جني (ت 392هـ) مصطلح الاحتياط والتمكين[1]. أمّا قول القائل بأن (لا مشاحة في الاصطلاح) فيحتاج إلى فضل تأمل؛ لأنّ "الناظر في العصر الراهن يرى من أمامه مشاحات كثيرة غدت إزاءها قضية المصطلح عندنا، وربما عند غيرنا، إحدى مشكلات العمل النقدي التي كثيراً ما تصدم الناقد الأدبي المختص؛ بله القارئ العادي"[2].

أولاً: الحشو والزيادة واللغو

الحشو مصدر للفعل الثلاثي حشا بمعنى ملأ، "ومنه ما يملأ به الوسادة"[3] وهو زيادة في الكلام يمكن الاستغناء عنه، كما أنه "الزائد الذي لا طائل تحته"[4] وورد مصطلح الحشو متناثراً في مؤلفات اللغة إضافة إلى ألفاظ أخرى لا يراد منه ظاهر لفظه في كثير من الأحيان، ولا المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من دلالته اللفظية التي تعطي طابع الفساد والعبث بل يراد من الحشو ـ كما أثبته العلماء في مؤلفاتهم ـ ما كان دخوله في الكلام وخروجه سواء دون أن يغير أصل المعنى الثابت بل يمنحه معنى إضافياً. ويبدو أن النحاة قد عوّلوا في إطلاقهم لهذا الاصطلاح (الحشو) على أمرين:

أولهما: استغناء التركيب عنه سواء أكان اسماً أم فعلاً أم حرفاً من حيث الإعراب ليس غير، يعتمدون في ذلك على أقيسة النحو وضوابطه، ويبنون على نماذج لم يرد فيها الحشو.

ثانيهما: أن المحشوّ فيما يخص زيادة الحروف في التركيب[5] يخرج عن إفادة معناه الخاص إلى إفادة معنى أكده النحاة بقولهم يفيد التوكيد والتقوية. ووجود الحشو في التركيب لم يكن عبثاً بل له معنى ثابت في سياق الجملة.

وأمام هذا التذبذب في إطلاق هذه المصطلحات وجدت الخليل بن أحمد قد استخدم مصطلح (حشو) في الحديث عن بعض الآيات، وذلك في تعليقه على قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً﴾[6]. فذكر أن معناه: آتينا موسى وهارون الفرقان ضياءً. ويبين أنه "لا موضع للواو ههنا إلا أنها أدخلت حشواً"[7]. وذكر في موضع آخر أنّ (لا) حشو مثل قول الله جلّ وعزّ: ﴿ما منعك ألاّ تسجد﴾[8]. فمعناه أن تسجد[9]. "و(لا) التي للصلة قوله تعالى: ﴿لا أقسم﴾ [10] معناه أقسم،

---

(1) ابن جني، الخصائص، 3/103 ـ 108.
(2) أحمد محمد ويس، الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة، الرياض، ط 1، 2003م، ص 35.
(3) الشريف علي الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص 50.
(4) المرجع السابق، ص 50.
(5) د. علي النوري، حروف المعاني وزيادتها في التركيب، ص 348.
(6) سورة الأنبياء، آية 48.
(7) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص 288.
(8) سورة الأعراف، آية 12.
(9) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص 301، 302.
(10) سورة القيامة، آية 1.

و(لا) صلة"[1].

وكذلك نلاحظ أن سيبويه (ت 180هـ) تابع الخليل في إطلاق هذه المصطلحات. فقد استخدم مصطلحات (حشو) و(زيادة) و(لغو) في الكتاب عند حديثه عن الحروف المقحمة، لأنه كان ينظر إلى تأثير هذه الحروف فيما بعدها[2]، وذلك في قوله في زيادة (إنْ): "وتكون لغواً في قولك: ما إن يفعل"[3]، واللغو عنده ما لم يُحْدِث إذا جاء شيئاً من العمل لم يكن قبل أن يجيء. ويقول في حديثه عن (ما) في قوله تعالى: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ [4] "وهي لغو في أنها لم تُحْدِث إذا جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهي توكيد للكلام"[5]. وذكر الحشو في المقام نفسه بقوله: "لا يجوز لك أن تفصل بين الجار والمجرور بحشو"[6]. كما استخدم مصطلح (حشو) عند حديثه عن (لا)، وذلك قوله: "فمّما فصل بينه وبين (لا) بحشو قوله تعالى: ﴿لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون﴾[7]. فعدّ (فيها) حشواً فصل بين (لا) واسمها مع أنّ له موقعاً إعرابياً وارتباطاً نحوياً، وهذا لا يحسن إلا أن تعيد لا الثانية، لأنه جُعل جواباً، ولم تجعل لا بمنزلة ليس؛ لوجود الفصل[8]. وتابع النحاة الخليل وسيبويه في إطلاقهم هذه المصطلحات، الأمر الذي دفع ابن يعيش (ت643هـ) إلى إرجاع تعدد المصطلحات إلى اختلاف المدارس، فالبصريون يعبرون بالزيادة واللغو؛ والكوفيون بالصلة والحشو. وذلك في قوله: "والصلة والحشو من عبارات الكوفيين، والزيادة والإلغاء من عبارات البصريين"[9]. مع أن المر على غير ما ذكر فهذه المصطلحات وجدت عند البصريين كما وجدت عند الكوفيين وليست خاصة بمدرسة دون أخرى. ويبدو أن هذه المصطلحات أكثر ما تطلق عند النحاة على زيادة الحروف، ويكون دخولها وخروجها سواء، لا تغير أصل المعنى بل تمنحه معنى إضافياً أكده النحاة بقولهم تفيد التوكيد وبينه ابن جني بالإحاطة والتمكين. وعليه فمصطلح الحشو واللغو والزيادة مصطلحات نحوية ترتبط بالتركيب، وتسيطر عليها فكرة العامل.

أما الحشو عند البلاغيين فهو عند قدامة بن جعفر (ت 327هـ) "أن يحشى البيت بلفظ لا يحتاج إليه لإقامة الوزن"[10]. مثال ذلك ما قاله أبو عدي القرشي[11]:

---

(1) الخليل بن احمد، الجمل في النحو، ص 302.

(2) سيبويه، الكتاب، 111/3.

(3) سيبويه، الكتاب، 220/4.

(4) سورة النساء، آية 155.

(5) سيبويه، الكتاب، 221/4.

(6) سيبويه، الكتاب، 111/3.

(7) سورة الصافات، آية 47، انظر: سيبويه، الكتاب، 299/2.

(8) سيبويه، الكتاب، 297/2 ـ 299.

(9) ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، 128/8.

(10) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، ص 218.

(11) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 218.

نحن الرؤوس، وما الرؤوس إذا سمت ... في المجد للأقوام كالأذناب

فقوله (للأقوام) حشو لا فائدة فيه مع أنه غير مفسد للمعنى. وهو من عيوب ائتلاف اللفظ والوزن وقال مصقلة بن هبيرة[1]:

ألِكْني إلى أهل العراق رسالة ... وخُصَّ بها ـ حُيِيّتَ ـ بكرَ بن وائل

فقوله (حُيِيتَ) حشو لا منفعة فيه.

وبين الحاتمي (ت 388هـ) أن الحشو "باب لطيف جداً لا يتيقظ له إلا من كان متوقد القريحة متباصر الآلة طبّاً بمجاري الكلام عارفاً بأسرار الشعر منصرفاً في معرفة أفانينه"[2] فهو كما بين الحاتمي فن لطيف للشاعر أو الكاتب المتبحر بأساليب المجاز، العارف بأسرار الشعر وأنواعه وأحواله، المتفهم لمعانيه. أمّا أن يضع الشاعر لفظة أو جملة في شعره دون أن يعي ذلك فهذا ابتعاد عن المعرفة. وشَبَّه مَنْ يحتاج هذا اللون بالمقاتل في المعركة يكون حذراً متيقظاً شجاعاً يحسن التصرف، وهذا شأن المستخدم للحشو، فعليه أن يكون واعياً لما يستخدم وأين يستخدم حتى استخدامه للحشو من الضرب المحمود الذي يعطي معنى، ويساق لهدف أراده، وحينها يكون الشاعر طباً بمجاري الكلام عارفاً بأسرار الشعر منصرفاً في استخدامه كما يبين الحاتمي.

وذكر ابن رشيق القيرواني (ت 456هـ) أنّ الحشو هو "أن يكون في داخل البيت من الشعر لفظ لا يفيد معنى، وإنّما أدخله الشاعر لإقامة الوزن"[3]. ويعد الحشو من عيوب ائتلاف اللفظ والوزن لأنه يُحشى البيت بلفظ لا يحتاج إليه لإقامة الوزن، وتمثّل القيرواني بقول عبد الله بن المعتز يصف خيلاً[4]:

صَبَبْنَا عليها ظالمين سياطنا ... فطارت بها أيدٍ سراعٌ وأرجلُ

فقوله: (ظالمين) حشو لإصلاح الوزن، ولو تركها لاختل وزن البيت الشعري ويمكن الاستغناء عنها من حيث المعنى، ولكن مجيئه بها مبالغة في المعنى أشد مبالغة تشعرنا بأن وجودها أحسن من تركها[5]، وعُدّ هذا البيت من أمثلة الاحتراز بل من التحرز الذي يوجب الطعن، وهو أن يأتي المتكلم بكلام لو استمر عليه لكان فيه طعن فيأتي بما يحترز من ذلك الطعن، فإنه لو لم يقل (ظالمين) لكان للمعترض أن يقول: إنما ضربت هذه الخيل لبطئها. وقال فيه ابن رشيق: "وهذا شبيه بالتتميم"[6].

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ص 218 ـ 219.

(2) الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: جعفر الكتاني، دار الرشيد، العراق، 1979م، ص 157.

(3) ابن رشيق القيرواني، العمدة، قدم له وشرحه: صلاح الدين الهواري وهدى عودة، دار الهلال، بيروت، ط1، 1996م، 113/2.

(4) ديوان ابن المعتز، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ص 364.

(5) العمدة، ابن رشيق القيرواني، 113/2 ـ 114.

(6) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 114/2.

ومنه قول الفرزدق[1]:

ستأتيك مني – إن بقيتُ – قصائد ... يُقَصِّر عن تحبيرها كلُّ قائل

فقوله (إن بقيت) حشو في ظاهر لفظه، أفاد معنى جديداً زائداً دون أن يكون وراءه فائدة في البيت ولو حذفناه لأفسد وزن البيت الشعري. "وهو شبيه بالالتفات من جهة، وبالاحتراس من جهة أخرى"[2].

وأضاف في موضع آخر: "فما كان هكذا فهو الجيد، وليس بحشو إلا على المجاز أو بعد أنْ يُنْعَت بالجودة والحسن، أو يضافا إليه، وإنما يطلق اسم الحشو على ما قدمت ذكره مما لا فائدة فيه"[3]، ويستشهد ببيت العَتّابي على ذلك:

إنّ حشو الكلام من لُكْنَةَ المر ... ء وإيجازَه من التقويم

فجعل الحشو لكنة إذا لم يكن وراءه عظيم فائدة ولا منفعة.

ويبين ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) إن مِنْ وضع الألفاظ موضعها أن لا تقع حشواً "وأصل الحشو أن يكون المقصد بها إصلاح الوزن أو تناسب القوافي وحرف الروي، إن كان الكلام منظوماً، وقصد السجع وتأليف الفصول إن كان منثوراً من غير معنى تفيده أكثر من ذلك"[4]. فهو أصل لإقامة الوزن في الشعر. أما في النثر فلقصد السجع وتساوي الفصول وتأليفها.

وينص على أن الأصل في الحشو عدم الفائدة، بقوله: "من غير معنى تفيده أكثر من ذلك "فكأنه زينة لفظية يمكن الاستغناء عنه، ولا فائدة فيه. ولو أفاد لم يكن حشواً ولم يُدعَ لغواً. وهذا ما صرَّح به عبد القاهر الجرجاني (ت471 هـ) فقد عدَّ الحشو مكروهاً ومذموماً، فيقول: "وأما الحشو فإنما كُرِهَ وَذُمَّ، وأُنْكِرَ وَرُدَّ، لأنه خلا من الفائدة ولم يَحْلَ منه بعائدة ولو أفاد لم يكن حشواً ولم يُدعَ لغواً"[5]. وسيرد الكثير من أمثلة الحشو في باب الاعتراض والتتميم والاحتراس والتكميل.

أنواع الحشو عند البلاغيين:

بين أبو هلال العسكري (ت 395هـ) أن "الحشو على ثلاثة أضرب: اثنان منها مذمومان، وواحد محمود"[6]. فأحد المذمومين هو إدخالك الكلام لفظاً لو أسقطته منه لكان الكلام تاماً مثل قول الشاعر:

---

(1) ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت. ط 1، 1987، ص 455

(2) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 114/2.

(3) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 114/2.

(4) عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1994، ص 138 – 139.

(5) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد الأسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1996م، ص 23.

(6) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي وزميله، المكتبة العصرية، بيروت، 1998م، ص 48.

أنعي فتى لم تذرَّ الشمسُ طالعةً — يوماً من الدهر — إلا ضرَّ أو نفعا

فقوله: (يوما من الدهر) حشو لا يحتاج إليه البيت إلا لإقامة الوزن، أما من حيث المعنى فهو مذموم؛ لأن الشمس لا تطلع ليلاً، ومنه قول بعض بني عبس عن ابن الأعرابي:

أبَعْدَ بني بكر أُؤمِّل مقبلا — من الدهر أو آسي على إثر مُدْبِرِ

وليس وراء الفوت شيء يرده — عليك إذا ولّى سوى الصّبر فاصبر

أولاك بنو خير وشرٌ كليهما — جميعاً ومعروفٍ — أريدَ — ومنكر

فقوله: (أريد) حشو وزيادة، وقوله (كليهما) يكاد يكون حشواً، وليس به بأس"[1]

والضرب الآخر المذموم: هو الإتيان بكلام طويل لا فائدة في طوله، ويمكن أن يعبر عنه بأقصر منه[2] مثل قول النابغة الذبياني[3]:

تَبَيَّنْتُ آيات لها فعَرَفتُها — لستَّة أعوامٍ وذا العام سابع

والأفضل قوله (لسبعة أعوام) فحشا البيت بما لا وجه له. وهذه زيادة في الكلام لغير فائدة. وزيادة الحشو نوعان: زيادة متعينة وهي المقصودة في هذا الباب ويطلق عليها حشو، ودلالتها إفساد المعنى كما مرّ من أمثلة، ومنها قول المتنبي[4]:

ولا فضل فيها للشجاعة والندى — وصبر الفتى لولا لقاء شعوب[5]

فلفظة (الندى) حشو سخيف أفسد المعنى.

وأمّا عدم إفساد المعنى فقول زهير[6]:

وأعلمُ علم اليوم والأمس قبله — ولكنني عن علم ما في غدٍ عمِ

فلفظة (قبله) لم تفسد المعنى ولكنها حشو.

(1) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 48.

(2) المرجع السابق ص 48.

(3) ديوان النابغة الذبياني، ص 52.

(4) ديوان المتنبي، مصطفى سبيتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، 73/2.

(5) الندى لأن المعنى لا فضل في الدنيا للشجاعة والصبر والندى لولا الموت، وهذا الحكم صحيح في الشجاعة دون الندى؛ لأن الشجاع لو علم أنه يخلد في الدنيا لم يخش الهلاك في الإقدام فلم يكن لشجاعته فضل. بخلاف باذل المال فإنه لو علم أنه يموت هان عليه بذله. وانظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، تحقيق عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 1999، 1/ ن، ص 174.

(6) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى الشيباني، دار الكتب العلمية، ط 2، 1955م، ص 29

وقول أبي العيال بن أبي عنترة الخفاجي[1]:

ذكرت أخي فعاودني   صداع الرأس والوَصَب

فإن لفظة (الرأس) فيه حشو لا فائدة فيه، لأن الصداع لا يستعمل إلا في الرأس، وليس بمفسد المعنى وزيادة غير متعينة بمعنى أن الزائد في الكلام غير متعين ويختص هذا باسم التطويل، كقول عدي بن زيد العبادي[2]:

وقَدَّدَت الأديم لراهشيه   وألفى قولها كذباً ومَيْناً

فإن الكذب والمين واحد.

أما الضرب المحمود فنحو قول كثير عزّة[3]:

لَوَ انَّ الباخلين ـ وأنت منهم ـ   رأوك تعلموا منك المطالا

فقوله (أنت منهم) حشو إلا أنه مليح ويسمي أهل الصنعة هذا الجنس اعتراض كلام في كلام.

أما ابن رشيق القيرواني فلم يفصل أنواع الحشو كما فعل أبو هلال العسكري، وإنما اكتفى بالتعليق على ما ساق من شواهد شعرية ذاكراً أنواع الحشو ضمناً، فيقول: "هذا حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به ما ساق من شواهد شعرية ذاكراً أنواع الحشو ضمناً، فيقول: "هذا حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به معنى زائداً"[4]. فكأني ألمح أن الحشو عنده قسمان: "حشو لا فائدة فيه وحشو مليح فيه زيادة فائدة".

في حين نجد أن ابن سنان الخفاجي تابع العسكري في تقسيم الحشو إلى ثلاثة أقسام يقول: "وهذا الباب يحتاج إلى شرح وبيان، وتفصيله أن كل كلمة وقعت هذا الموقع من التأليف فلا تخلو من قسمين إمّا أن تكون أثرت في الكلام تأثيراً لولاها لم يكن يؤثر، أو لم تؤثر بل دخولها فيه كخروجها منه، وإن كانت مؤثرة فهي على ضربين، أحدهما: أن تفيد فائدة مختارة يزداد بها الكلام حسناً وطلاوة، والآخر أن تؤثر في الكلام نقصاً وفي المعنى فساداً، والقسمان مذمومان والآخر محمود"[5]. فهو يقسم الحشو إلى قسمين:

القسم الأول: غير مؤثر في الكلام دخوله كخروجه منه، ومنه قول أبي تمام[6]:

كالظبية الأدماء صافت فارتعت   زهرَ العرار الغَضَّ والجثجاثا

(1) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 117/2.
(2) ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعيبد، دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، 1965م، ص 183، ويروى (وقدّمت الأديم).
(3) ديوان كثير عزة، جمعه: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م، ص 507.
(4) انظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة، 114/2، 116، 117.
(5) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 139.
(6) شرح ديوان أبي تمام، ضبطه: شاهين عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 65.

(فالجـثجاث) حشو جاء به لأجل القافية لا غير. فليس (للظبية) فضيلة إذا رعت الجثجات، ولا له فيها ميزة على غيره من النبات،

ومنه قوله أيضاً[1]:

جذبتُ نـداه غـدوة السـبت جذبـة ... فخـرَّ صـريعاً بيـن أيـدي القصـائد

قولـه (غـدوة السـبت) حشو لا طائل له وراءه إلا إقامة وزن البيت الشعري، فما نكاد نجد فضـلاً لـيوم السـبت علـى بقية أيام الأسبوع، فيقول ابن سنان: "حشو لا يحتاج إليه ولا تقع فائدة بذكـره". ويـنص على أن هذا الحشو وأشباهه مما لا تعرض في ذكره فائدة إلا لإقامة الوزن "عيب فاحش في هذه الصناعة"[2].

الثاني: مؤثر في الكلام، وهو على ضربين:

الأول: مـا يزيد الكلام حسناً وجمالاً وطلاوة، وهو المحمود، وفيه يقول عبد القاهر الجرجاني: "وقـد تراه مع إطلاق هذا الاسم عليه واقعاً من القبول احسن موقع، ومدركاً من الرضا أجزل حظ، وذلك لإفادته إياك على مجيئه مجيء ما لا يعول في الإفادة عليه، ولا طائل للسامع لديه، فيكون مثله مثل الحسنة تأتيك من حيث ترقبها، والنافعة أتتك ولم تحتسبها"[3]. ومنه قول أبي الطيب[4]:

وتحـتقر الدنـيا احـتقار مُجَـرب ... يـرى كـل مـا فيها ـ وحاشاك ـ فانيا

(حاشـاك) حشو، لو ألغيت من البيت لصح المعنى وكان الكلام صحيحاً مستقيماً، ولكنها أفادت مـع كمـال الوزن دُعاءً حسناً للمدوح في موضعه. فالشاعر يرى أن كل ما في الدنيا سيموت، لذا أدخـل (حاشـاك) كي يدعو للممدوح أن يبقى، فأدت عندها معنى الدعاء الحسن، إضافة إلى إفادتها كمال الوزن. ومنه قول عوف بن محلم[5]:

إن الثمانيـن ـ وبُلّغـتَها ـ ... قـد أحوجـتْ سـمعي إلـى تـرجمان

(وبلغـتها) تجري مجرى (وحاشاك) في البيت السابق، لو ألغيت من البيت لصح المعنى دونها، ولا يخفـى على المتأمل ما لهاتين اللفظتين من معنى، ومع أننا أطلقنا عليهما (حشواً) إلا أنهما وقعتا

---

(1) ديـوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام ن دار المعارف، القاهرة، ط 4: 5/2، وانظر شرح ديوان أبي تمام، ص 94.

(2) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 145.

(3) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص 23.

(4) ديوان المتنبي، مصطفى سبيتي، 205/2.

(5) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 139.

مـــن القـــبول أحسن موقع، وهذا من أقسام الحسن عنده. ويسمى في عرف البلغاء حشو اللوزينج[1] ويضرب مثلاً للشيء يكون حَشْوُه أجود من قشره وأفضل. ذلك أن حشو اللوزينج خير من اللوزينج نفســـه، فيشبّه به الحشو في الكلام؛ لأنه مع إمكان الاستغناء عنه، يُعَدّ أحسن وأجمل من الكلام الذي جاء فيه. "وهذا الضرب من البيان الفاخر نادر الوقوع في كلام العرب لنفاسته، وجلال خطره"[2].

الثاني: ما يؤثر في الكلام نقصاً وفي المعنى فساداً كقول المتنبي[3] يمدح كافوراً:

ترعـــــرع الملـــك الأســـتاذ مكـــتهلاً   قـــبل اكـــتهال أديـــباً قـــبل تأديـــب

فـيرى الخفاجي أنّ قوله (الأستاذ) بعد الملك نقص له كبير، فهذا اللفظ (الأستاذ) قد وقع حشواً أثر في الكلام نقصاً، وأحدث في المعنى فساداً؛ لأن الغرض من المدح ــ كما هو معروف ــ تعظيم الممـــدوح وإعـــلاء شأنه لا تحقيره وتقليل قدره[4]. مع أن لفظ (الأستاذ) صار لكافور بمنزلة اللقب الـــذي لا يجـــوز تغيـــيره، وذكره المتنبي بعد لفظ (الملك) علماً منه بغرض كافور، وفيه تقريع له، وعليه فلا أرى فيه حشواً فهو مقصود لأداء المعنى الذي يريده المتنبي.

ويسمى هذا النوع حشو الأكر، "فإذا كان الحشو الممدوح يسمى حشو اللوزينج فقد سموا الحشو المذمـــوم حشـــو الأكر: وهو ما كان فيه الظرف أقبح من المظروف أو الحشو أقبح من المحشو"[5]. وفـــي ذلك يقول الأديب الظريف جحظة البرمكي: أنشدت أبا الصقر شعراً لي، فاهتز له وقال: يا أبا الحسن، لا تزال تأتينا بالغرر والدرر، إذا جاءنا غيرك بـــ (حشو الأكر)[6].

فـــنخلص إلى أن منطوق الأبيات الشعرية السابقة يظهر أن الكلمات التي قيل إنها حشو جاءت لكمـــال الـــوزن، مع أن رؤية الشاعر الخاصة أبعد من ذلك، فما أتى بهذه الكلمات إلا ليظهر معنى يـــريده خاصـــة أن المتنبـــي شاعر أصيل عنده صدق في التعبير عمّا يشعر به. فكل لفظة نجد أنها عاشـــت فـــي وجـــدان الشاعر، وعبرت عن انفعالاته، وكانت نابعة من إحساسه بها، عندئذ يضعها موضعها المناسب، فتزيد الكلام حسناً، والتركيب حلاوة.

---

(1) اللوزينج ضرب من الحلواء الثمينة يذكر بإزاء الفالوذج أو الفالوذق وهو بإسكان الواو وكسر الزاي وفتح النون، فارسي معرب يشبه القطايف، ويؤدم بدهن اللوز، وقد وصفه ابن الرومي في قوله:

مســـتكثف الحشـــو ولكـــنه   أرقّ جلـــداً مـــن نـــسيم الصـــبا

مـــن كـــلّ بيضـــاء يـــود الفـــتى   أن يجعـــل الكـــفّ له مركـــبا

(2) علي الجندي، الحشو، ص 852.

(3) ديوان المتنبي، مصطفى سبيتي، 212/2.

(4) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 141.

(5) علي الجندي، الحشو، ص 853.

(6) المرجع السابق، ص 853.

الكلمات التي يكثر بها الحشو

أحصى ابن رشيق القيرواني[1] عدداً من الكلمات التي يكثر بها حشو الكلام ومنها: "أضحى، وبات، وظل، وغدا، وقد، ويوماً"، وكان أبو تمام كثيراً ما يأتي بها في شعره.

ويكره أن يستعمل الشاعر بعض الكلمات في شعره ومنها: "ذا، وذي، والذي، وهو، وهذا، وهذي"[2] وكان أبو الطيب مولعاً بها، مكثراً منها في شعره. وقد حمله حبه فيها على استعمال الشاذ وركوب الضرورة في قوله[3]:

لو لم تكن من ذا الورى اللذْ منك هو   عقِمَتْ بمَولدِ نسلها حَوّاءُ

ويكره للشاعر أن يستعمل (حقاً) في شعره ولكن هناك شعراء يحسنون وضع الكلمة في موضعها الصحيح، ومنه قول الأخطل[4]:

فأقسَمَ المجدُ حقاً لا يُحالفهم   حتَّى يُخالِفَ بَطْنَ الرَّاحة الشَّعْرُ

فقد وضع الشاعر كلمة (حقاً) موضعها الصحيح فزاد المعنى بها حسناً وتوكيداً ظاهراً، ومنه قول عبيد الله بن طاهر في قوله لابن المعتز:

ولَوْ قُبِلَتْ في حادثة الدهر فِديةٌ   لَقُلْنا على التحقيق نحن فداؤه

فقوله (على التحقيق) حشو مليح فيه زيادة فائدة.

ومن هذا الباب أمسى وأصبح وأخواتها فتستعمل في هذا الموضع من الحشو[5] فيقول: "ويجب أن نعتبر ذلك بأن تنظر الفائدة فيه، فإن كان الأمر الذي ذكر أنه أصبح فيه لم يكن أمسى فيه، فالفائدة حاصلة... وإن كان الأمر بخلاف ذلك فهو حشو لا يُحتاج إليه، فاعتبار الفائدة فيه هو الأصل الذي يرجع إليه ويعول على النظر من جهته"[6] فـ (أصبح) في قوله (أصبح العسل حلواً) حشو لأنه قد أمسى حلواً كذلك. ونقل قول الرماني (ت 386هـ) من أن (أصبحوا) في قول الله تعالى: ﴿حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين﴾[7] لم تدل على معنى الصباح.

وردت تحت باب الحشو مصطلحات رأى مطلقوها أنها تشبه الحشو، ومنها:

1 ـ **التتميم**: فعندما علّق ابن رشيق القيرواني على (ظالمين) في بيت ابن المعتز قال: "إتيانه

---

(1) ابن رشيق، العمدة، 116/2.
(2) المرجع السابق، 116/2.
(3) المرجع السابق، 116/2.
(4) المرجع السابق، 116/2.
(5) ابن رشيق، العمدة، 116/2، وانظر: ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 145.
(6) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 145.
(7) سورة المائدة آية 53.

بهذه الفظة التي هي حشو في ظاهر الأمر أفضل من تركها، وهذا شبيه بالتتميم"[1]. وأرى أنّ القول بالتتميم أولى من الحشو في بيت ابن المعتز.

2 ـ الالتفات والاحتراس:

وكذلك عندما علّق على (إنْ بقيت) في قول الفرزدق[2]:

سَتَأتيكَ مِنِّي ـ إن بقيت ـ قصائد　　　يُقصِّر عن تحبيرها كُلُّ قائل

قال: "فقوله (إن بقيت) حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به معنى زائداً، وهو شبيه بالالتفات من جهة، وبالاحتراس من جهة أخرى"[3].

3 ـ **التطويل:** "وهو ألا يتعين الزائد في الكلام"[4]، فالزيادة إذا لم تحقق فائدة في الكلام تسمى تطويلاً أو حشواً وذلك إذا كانت غير متعينة، كالمترادفين: الكذب والمَيْن والنأي والبعد وأقوى وأقفر، ونوم ونعاس، وحظ ونصيب.

ومنه قول عنترة[5]:

حُيِّيتَ من طلل تقادم عهده　　　أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

فأقوى وأقفر بمعنى واحد، ولا يتغير المعنى بإسقاط أيهما، وأرى أنها جاءت لكمال الوزن وتأكيد المعنى.

ومنه قول الحطيئة[6]:

قالت أمامة لا تجزع فقلت لها　　　إن العزاء وإنّ الصبر قد غلبا

والصبر والعزاء بمعنى واحد أيضاً. فنرى القزويني (ت 739هـ) يفرق بينهما فتارة يوضح التطويل بقوله: "وهو ألا يتعين الزائد في الكلام، كقوله: وألفى قولها كَذباً وميناً"، وتارة يوضح الحشو بقوله: والحشو ما يتعين أنه زائد، وهو ضربان: ما يفسد المعنى[7]، وما لا يفسد المعنى، وذكر بعض الشواهد التي ذكرت سابقاً.

---

(1) العمدة، ابن رشيق القيرواني، 114/2.

(2) ديوان الفرزدق، ص 455.

(3) العمدة، ابن رشيق القيرواني، 114/2، وبسيوني عبد الفتاح فيود، علم المعاني، مؤسسة المختار، القاهرة ودار المعالم الثقافية، السعودية، ط1، 1998م، 198/2.

(4) الإيضاح في علم البلاغة، القزويني، ص 174.

(5) ديوان عنترة، دار، بيروت، ط1، 1996م، ص 174.

(6) ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: نعمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1987م، ص 10.

(7) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 174.

4 ــ الاعتراض: أطلق بعض البلاغيين[1] على الاعتراض مسمى (الحشو)، وذكر ذلك العلوي (ت 749 هــ) في الطراز قائلاً: "وبعضهم يُسميه الحشو؛ وَحَدّه كل كلام أُدخل فيه لفظ مفرد أو مركب لو أسقط لبقي الكلام على حاله في الإفادة" [2] وأضاف أنّ منه لا يأتي في الكلام إلا لفائدة، وهو جار مجرى التوكيد. والآخر أن يأتي في الكلام بغير فائدة، فإما أن يكون دخوله فيه كخروجه منه، وإمّا أن يؤثر في تأليفه نقصاً وفي معناه فساداً[3]. فالحشو هو زيادة مفسدة للمعنى أو غير مفسدة كما في الأمثلة السابقة. فكأن مصطلح الحشو مصطلح عروضي يرتبط بالوزن، ومصطلح دلالي يرتبط بالمعنى وهو الاعتراض عند بعض البلاغيين كما سيأتي[4].

ثانياً: الاعتراض

الاعتراض مصدر للفعل الخماسي (اعترض). والاعتراض بمعنى المنع فيقال: "اعترض الشي دون الشيء أي حال دونه ومنعه"[5]، وهو المنع الذي يقف في مجرى النسق التركيبي للجملة، ويحول دون أن تتصل أجزاؤه بعضها ببعض اتصالاً تتحقق به مطالب التضام النحوي فيما بينها[6]. وهو باب واسع في لغتنا العربية وسمة من سماتها، يُكسبها تصرفاً في القول، وتلوناً في التعبير، ومرونة في الأسلوب. وفي ذلك يقول ابن جني (ت 392هـ): "اعلم أن هذا القبيل من هذا العلم كثير، قد جاء في القرآن، وفصيح الشعر، ومنثور الكلام. وهو جار عند العرب مجرى التأكيد، فلذلك لا يشنع عليهم ولا يستنكر عندهم،أن يعترض به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل (فيه) بغيره إلا شاذاً أو متأولاً"[7]. فنجد ابن جني دقيقاً في تعبيره إذ يعد هذا اللون الأسلوبي علماً قائماً بذاته، يؤصل له ويبين أنه يرد في اللسان العربي، القرآن والشعر والنثر. ويعرض له شواهد متعددة يوضح بها صوره وطرقه وفائدته.وهذا القول يبين أن الاعتراض نسق تعبيري يلجأ إليه أبناء العربية ليعبروا به عمّا بأنفسهم، وهو جار عندهم مجرى التأكيد أي لتوكيد الكلام أو توضيحه أو تحسينه؛ ولهذا لا يستهجن عليهم استخدامه في فصيح شعرهم ومنثور كلامهم. والجملة الاعتراضية عند النحاة مأخوذة من المعنى اللغوي للاعتراض، وقد عَرّفها بعض النحاة بأنها التي تعترض بين شيئين متلازمين لتوكيد الكلام أو توضيحه أو تحسينه، وتكون ذات علاقة

(1) انظر: ابن المعتز، البديع، ص 154، العسكري، الصناعتين، ص 48، 394، ابن رشيق القيرواني، العمدة، 71/2، 1955م، ص 283.

(2) يحيى بن حمزة العلوي، كتاب الطراز، مراجعة وضبط: محمد عبد السلام شاهين ــ دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1995م، ص 283.

(3) العلوي، الطراز، ص 283 ــ 284.

(4) انظر: ابن المعتز، البديع، ص 154، ابن رشيق القيرواني، العمدة، 71/2، 113، القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 174، 197.

(5) ابن منظور، لسان العرب، مادة عَرَض.

(6) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1993م، ص 183.

(7) ابن جني، الخصائص، 335/1.

معنوية بالكلام الذي اعترضت بين جزأيه، وليست معمولة لشيء منه"[1].فأمر الاعتراض جائز وقوعه بين المتلازمين كما بينه النحاة، وذكره ابن جني[2]، وابن فارس[3]. ولذلك يجوز الفصل بين العامل والمعمول مع إمكانية الاستغناء عن هذه الجملة المعترضة دون أن يلحق التركيب أي خلل يذكر "والجملة الاعتراضية في كل أحوالها أجنبية عن مجرى السياق النحوي فلا صلة لها بغيرها ولا محل لها من الإعراب"[4]. ويصح سقوطها دون أن يؤدي ذلك إلى اختلاف في المعنى والتركيب، ولكن أرى أن هناك قيداً وشرطاً لابد من تحققه في الجملة الاعتراضية ذلكم هو الضابط المعنوي[5] بمعنى أن يكون للجملة صلة معنوية من خلال النسق التركيبي الذي جاءت فيه.

فقد أشار الزمخشري (ت538هـ) إلى أن الجملة الاعتراضية "لابد لها من الاتصال بالكلام الذي وقعت معترضة فيه لأنها مسوقة لتوكيده وتقريره"[6]

ويقصد الضابط المعنوي لا الإعرابي، فهي أجنبية من حيث موقعها الإعرابي غير معمولة لشيء من أجزاء الجملة التي قبلها متصلة بالكلام الذي وقعت فيه؛ لأن وجودها كان لتوكيده وتقريره. وفي ذلك يرى السيوطي (ت911 هـ): "أن تكون مناسبة للجملة المقصودة، بحيث تكون للتأكيد، أو التنبيه على حال من أحوالها، وألا تكون معمولة لشيء من أجزاء الجملة المقصودة"[7]. وهو بهذا يضع شروطاً للجملة المعترضة منها: 1 ـ أن تأتي في التركيب لدلالة: إما للتأكيد وإما للتنبيه على أمر يريده الكاتب.

2 ـ ألا يكون لها ارتباط نحوي بما قبلها. ومن هنا نجد أن الاعتراض هو خاطر طارئ يود المتكلم أن يعبر عنه سامع أو القارئ من دعاء أو قسم أو نفي أو وعد أو أمر أو نهي أو تنبيه إلى ما يريد أن يلفت إليه انتباه السامع. ويقع بين متلازمين يمكن الاستغناء عنه، كالاعتراض بين المسند والمسند إليه أو الفعل والمفعول أو الصفة والموصوف...

يقسم الاعتراض إلى ثلاثة أقسام تناولها البلاغيون[8] في كتبهم: وهي، الأول: مذموم، كقول الشاعر:

وما يشفي صُداع الرأس مثل الصارم العضب

---

(1) ابن الحاجب، الكافية في النحو، 257/2، وانظر: السيوطي، همع الهوامع، 247/10.

(2) ابن جني، الخصائص، 335/1.

(3) ابن فارس، الصاحبي، ص 190.

(4) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص 183.

(5) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص 183.

(6) محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، دار الفكر، مصر، ص 379.

(7) السيوطي، همع الهوامع، 247/1.

(8) فخر الدين الرازي (ت 606 هـ)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت 1985م. ص 287؛ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 175. وانظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة. ط1: 1998م: ص 20.

وهـذا الشاهد يتكرر في كتب البلاغة تحت عنوان (الحشو) و(الاعتراض) فلفظة (الرأس) فيه حشو؛ لأن الصداع لا يستعمل إلا في الرأس وهو مذموم[1].

الثاني: وسط، كقول امرئ القيس[2]:

ألا هـل أتاهـا ـ والحـوادث جمـةٌ ـ   بـأن امـرأ القـيس بـن تملـك بـيقرا

والثالـث: لطيف، وهو الذي يكسو المعنى جمالاً كقوله تعالى: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم* وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ [3] في هاتين الآيتين اعتراضان: أحدهما قوله تعالى: ﴿وإنه لقسم لو تعلمون عظـيم﴾ لأنـه اعـتراض بين القسم الذي هو ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم﴾ وبين جوابه الذي هو ﴿إنه لقـرآن كريم﴾. وفي هذا الاعتراض اعتراض آخر بين الموصوف (قَسَمٌ) وبين صفته (عظيم) وهو قوله (لو تعلمون) فذانك اعتراضان كما وضحنا، ونجد في هذا الاعتراض ارتباطاً معنوياً وثيقاً دون الارتـباط الـنحوي إذ الأصل: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم* إنه لقرآن كريم﴾ فهو تعظيم المقسم به في نفـس السامع. في حين ذكر بعض البلاغيين[4] أن الاعتراض يقسم إلى قسمين: أحدهما لا يأتي في الكـلام إلا لفائدة، وهو جار مجرى التأكيد في كلام العرب، كما ذكر ذلك ابن جني[5] ووضحناه في الآيـات السـابقة، وذكـر أن الاعتراض إذا كان ذا فائدة في الكلام "كسا الكلام لطفاً إن كان غزلاً، وكساه أبهة وجلالاً إن كان مديحاً أو ما يجري مجراه من أساليب الكلام، وإن كان هجاءً كساه تأكيداً وإثباتاً"[6]. والآخر يأتي في الكلام لغير فائدة. ويرى البلاغيون[7] أن هذا القسم ضربان:

1 ـ أن يكـون دخولـه في التركيب كخروجه منه، بمعنى أنه لا يكسب الكلام حسناً ولا قبحاً. وهو ما ذكره الرازي (ت 606هـ) بأنه وسط بين المذموم واللطيف، ومنه قول النابغة[8]:

يقـول رجـال يجهلـون خليقتـي   لعـل زيـاداً ـ لا أبـالك ـ غـافل

فقوله (لا أبالك) اعتراض لا فائدة فيه، ولا يؤثر في البيت حسناً ولا قبحاً، ومنه قول زهير[9]:

سـئمت تكالـيف الحـياة ومـن يعش   ثمانيـن حـولاً ـ لا أبـالك ـ يسـأمِ

---

(1) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 175.

(2) شرح ديوان امرئ القيس، حسن السندوبي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ص 69.

(3) سورة الواقعة، آية 75، 76.

(4) انظر: ابن المعتز، البديع، ص 254. العمدة، ابن رشيق القيرواني، 71/2، العسكري، الصناعتين، ص 394. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 197، العلوي، الطراز، ص 286.

(5) ابن جني، الخصائص، 335/1.

(6) انظر: عوض الجهاوي، الجملة المعترضة: موصفاتها ودلالتها، ص 237.

(7) انظر: العسكري، الصناعتين، ص 394، القزويني الإيضاح في علوم البلاغة، ص 197، العلوي، الطراز، ص 286.

(8) ديوان النابغة الذبياني، ص 154.

(9) ديوان زهير، دار صادر، بيروت، ص 86.

2 ـ هو الذي يؤثر في الكلام نقصاً، وفي المعنى فساداً، وهو ما ذكره الرازي بأنه مذموم، ومنه قول الشاعر:

فقد والشك بيَّن لي عناء بوشك فراقهم صُرد يصيح

فإن هذا البيت رديء الاعتراض؛ لأنه فصل فيه بين متلازمين بينهما قوة اتصال، نحو: (قد) والفعل (بيَّن) وبين الفعل وفاعله (صرد)، وفصل بين المبتدأ (الشك) والخبر (عناء)، ومثل هذا قبيح عند سيبويه وابن جني[1] لا يغتفر لخروجه عن قوانين العربية، وانحرافه عن أقيستها. ويرى ابن الأثير أنّ الشاعر هنا أتم التقسيم فيما أفاد وفيما لا يفيد، وهذا من رديء الاعتراض[2]. "وهو في النثر أقبح منه في النظم؛ لأن الناظم يضطره الوزن فيعذر فيه بعض معذرة، أما الناثر فلا عذر له في مثل هذا، لأنه لا يراعي وزناً يلزمه استقامة. وكتاب الله والسنة النبوية وكلام أمير المؤمنين منزه عن هذا الاعتراض؛ لأنه غير لائق بالكلمات البليغة[3]. وهذا ابن فارس يقيد الاعتراض بالفائدة ولا يتجاوز الاعتراض عنده هذا النوع، فيقول: "ومن سنن العرب أن يعترض بين الكلام وتمامه كلام، ولا يكون هذا المعترض إلا مفيداً[4] "فهو يبين أنه من أساليب العرب وتراكيبهم، ثم يلمح إلى فائدته وأثره، لا يرى إلا الاعتراض المفيد، وهو بهذا يخرج من تعريفه غير المفيد، ويمثل له بقول القائل: "اعمل ـ والله ناصري ـ ما شئت" إنما أراد: اعمل ما شئت. ومنه قول الشماخ[5]:

لولا ابن عفان والسلطان مرتقب أوردت فجّاً من اللَّغباءِ جُلْمودي

قوله: "السلطان مرتقب" معترض بين قوله: "لولا ابن عفان"، وقوله: "أوردت"[6]. وأنا مع الاعتراض المفيد الذي يكون بمجيء المركب الاسمي أو الفعلي معترضاً بين متلازمين؛ لإفادة الكلام تقوية وتسديداً وتحسيناً، ويكون له علاقة معنوية بالكلام الذي توسط بين عنصريه وليس معمولاً لشيء منه، وهو من أساليب العرب اللغوية[7].

نخلص ممّا سبق إلى أن الحشو هو زيادة غير معينة في التراكيب اللغوية وهو نوعان: أحدهما يفسد المعنى، وهو ما زيد في التركيب فأثر في الكلام نقصاً وفي المعنى فساداً كما وضحنا ذلك. وهذا النوع من الحشو حذفه من السياق التركيبي أولى من وجوده، ولكن الشاعر إذا عمد إلى حذفه اختل كمال الوزن.

---

(1) انظر: سيبويه، الكتاب، 114/3، وابن جني الخصائص، 390/1 ـ 391.

(2) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1939م، 190/2

(3) العلوي، الطراز، ص 286.

(4) ابن فارس، الصاحبي، ص 190.

(5) ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ص 122.

(6) ابن فارس، الصاحبي، ص 190.

(7) أبو السعود حسنين الشاذلي، المركب الاسمي الإسنادي وأنماطه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1990، ص 119.

والنوع الثاني من الحشو: لا يفسد المعنى بل يزيد الكلام حسناً وجمالاً إضافة إلى كمال الوزن، وهذا النوع من الحشو يشارك الاعتراض في دلالته وفائدته. ويكون بوجود كلمة أو جملة في التركيب بين متلازمين يمكن الاستغناء عنهما، فلو أسقط من التركيب لبقي الكلام على حاله في الإفادة، ودخل التركيب لفائدة جارية مجرى التأكيد.

وعلى هذا فإن الاعتراض والزيادة والحشو الذي يشارك الاعتراض ودخل التركيب لفائدة جارية مجرى التأكيد بحيث لا يؤثر على معنى الجملة إذا حذف هو إقحام في التراكيب يمكن الاستغناء عنه نحوياً.

ثالثاً: الاعتراض وما يرادفه:

الاعتراض مصطلح من المصطلحات التي اشتغل بها البلاغيون، وبينوا مواضعه ودلالاته إلا أن هذا المصطلح كان مضطرباً عندهم بعكس النحويين فقد كان عندهم مستقراً[1] فنجده يتكرر بتسميات مختلفة تارة الالتفات، وتارة أخرى الاستدراك، وثالثاً التتميم، ورابعاً التمام، وخامساً التكميل، وسادساً الحشو، ومعظمها من اصطلاحات البيانيين فلهم اصطلاحات مخالفة لاصطلاح النحويين[2].

أ) الالتفات والاعتراض

الالتفات هو التحول من معنى إلى آخر، أو عن ضمير إلى غيره، أو عن أسلوب إلى آخر، وأول من اصطلح هذه التسمية الأصمعي (ت 211هـ)[3]، وهو عنده "انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، ومنه الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر" [4] أما عند قدامة بن جعفر فهو: "أن يكون الشاعر آخذاً في معنى، فكأنه يعترضه إمّا شك فيه، أو ظن بأن راداً يرد عليه قوله، أو سائلاً يسأله عن سببه، فيعود راجعاً على ما قدمه، فإما أن يؤكده أو يذكر سببه، أو يحل الشك فيه..." [5]. في حين بين العسكري أن الالتفات ضربان:

الأول: "أن يفرغ المتكلم من المعنى، فإذا ظننت أنه يريد أن يجاوزه يلتفت إليه فيذكره بغير ما تقدم ذكره به"[6].

---

(1) ابن المعتز، البديع، ص 154. وانظر: العسكري، كتاب الصناعتين، ص 392.

(2) ابن جني، الخصائص، 335/1، وانظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 287، ابن هشام، مغني اللبيب، 459/2، حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص 20.

(3) شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ط 2، 1969م، ص 30، وانظر: فتح الله أحمد سليمان الأسلوبية، ص 185.

(4) ابن المعتز، البديع، ص 152.

(5) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 146.

(6) العسكري، الصناعتين، ص 392.

وفي الضرب الثاني: يكرر ما جاء به قدامة[1]. فالالتفات عند ابن المعتز وقدامة والعسكري ومن تبعهم[2] غير ابن رشيق باب ثابت واضح الدلالة إلى جانب باب الاعتراض. في حين نجد ابن رشيق جعل الاعتراض وأمثلته تحت باب الالتفات[3] فهو يشرح كيفية حدوث الالتفات، ويكرر ما جاء به سابقوه ولكنه جعل إطلاق الكل على الجزء، فالاعتراض جزء ـ كما أرى من ضمن الالتفات في معناه الواسع. وهو التحول أو الانحراف عن المألوف من القيم أو الأوضاع أو أنماط السلوك، فهو تحول أسلوبي أو انحراف ـ غير متوقع ـ على نمط من أنماط اللغة[4]. فكما أسلفنا أن الاعتراض خاطر طارئ عند المتكلم يمنع مجرى التركيب أن يسير وفق أنماط اللغة. فيأتي بكلمة أو جملة بين متلازمين وهو بهذا الشأن يشارك الالتفات مع اتساع دائرة الالتفات كما وضحنا، ولا غرو أن يحصل هذا الخلط لقوة التماثل والملاءمة في الدلالة لهذين المصطلحين؛ مع أن أبا القاسم السلجماسي[5] انتقد هذا الخلط دلالة الاعتراض والالتفات، واعترض على من جعل مصطلح الالتفات مشتركاً مع الاعتراض، ويرى أنه غلط من عدّهما نوعاً واحداً غير متباين. وأورد ابن رشيق قول كثير عزة[6]:

لو ان الباخلين ـ وأنت منهم ـ   رأوك تعلموا منك المطالا

على أنه التفات مع أنه اعتراض بين اسم (أنّ وخبرها) وهو قوله (وأنت منهم) فهو اعتراض كلام في كلام. وبيّن أنّ ابن المعتز ذكر ذلك وجعله باباً على حدته بعد الالتفات وسائر الناس يجمع بينهما[7] وذكر قول النابغة[8]:

ألاَ زَعَمَتْ بَنُو عَبْسٍ بأنِّيَ   ـ ألاَ كَذَبُوا ـ كبير السِّنّ فاني

ومنه قول عوف بن محلم[9]:

إن الثمانين ـ وبلغتها ـ   قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

"فقوله (وبلغتها) التفات، وقد عده جماع من الناس تتميماً، والالتفات أشكل وأولى بمعناه"[1]. مع

---

(1) المرجع السابق، ص ص 392 ـ 393.

(2) انظر: ابن المعتز، البديع، ص 152 ـ 154 قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 146، العسكري، الصناعتين، ص 392. ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر، 4/2.

(3) ابن رشيق، العمدة، 71/2.

(4) حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص 11.

(5) أبو القاسم السلجماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، 1981م ـ ص 442، وانظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص 22.

(6) ديوان كثير عزة، ص 507، ويرد هذا البيت تحت باب الحشو المحمود عند العسكري، انظر: العسكري، الصناعتين، ص 48.

(7) ابن رشيق، العمدة، 71/2، وانظر: ابن المعتز، البديع، ص 154.

(8) ديوان النابغة الذبياني، ص 159.

(9) ابن رشيق، العمدة، 72/2.

مع أن هذه الشواهد جميعاً ترد تحت باب الاعتراض عند ابن المعتز[2]، والعسكري[3]، ومن تبعهم. وكأنّ ابن رشيق عندما يعد الاعتراض جزءاً من الالتفات بمعناه الواسع يلتفت فيه إلى الجانب المعنوي قبل الجانب التركيبي، وربما يعود السبب في ذلك إلى أنّ الاعتراض باب من أبواب شجاعة العربية[4]، كما أنّ الالتفات يسمى شجاعة العربية عند ابن الأثير (ت 637هـ)[5]، ويرى الدكتور عز الدين إسماعيل "أنّ المساواة بين الالتفات وشجاعة العربية ليست دقيقة؛ لأنّ الالتفات ليس سوى نوع أو جنس أعم وأشمل من شجاعة العربية"[6] والاعتراض عند الحاتمي هو الالتفات. يقول في تعريفه للالتفات: "أن يكون الشاعر آخذاً في معنى فيعدل عنه إلى غيره قبل أن يتم الأول، ثم يعود إليه فيتممه، فيكون فيما عدل إليه مبالغة في الأول وزيادة في حسنه"[7].

وقد أورد أبو طاهر البغدادي تلك العبارات بعينها في تعريفه للالتفات، ثم يقول معلقاً على بيت جرير:

متى كان الخيام بذي طلوح ... سقيت الغيث أيتها الخيام

ومعنى الالتفات فيه أنه اعترض في الكلام، فقوله (سيقت الغيث) جملة معترضة، ولو لم يعترض لم يكن ذلك التفاتاً [8] وخص هذا النوع باسم الالتفات، وخص الآخر باسم الاعتراض "وفاقاً في الأول لاستعمال الاسم عند الجمهور وفي الثاني لموضوع صناعة النحو لمشابهة هذا المعنى الملقب اعتراضاً للمعنى الذي يلقبه النحويون كذلك، وإن كان المعنى البلاغي أعم وضعاً"[9].

ب): الاعتراض والتتميم:

التتميم عند قدامة "هو أن يذكر الشاعر المعنى فلا يدع من الأحوال التي تتم بها صحته وتكتمل

---

(1) ابن رشيق، العمدة، 72/2.

(2) ابن المعتز، البديع، ص 154.

(3) العسكري، الصناعتين، ص 394.

(4) نجم الدين بن الأثير الحلبي، جوهر الكنز، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 130، نقلاً عن: عز الدين إسماعيل، جماليات اللغة، من كتاب (قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، أبوللو للنشر، القاهرة، ص 881.

(5) ابن الأثير، المثل السائر، 4/2. وقد أشار إلى شجاعة العربية قبل الحلبي ابن جني، وجعلها باباً مستقلاً تحت عنوان (باب شجاعة العربية) انظر: ابن جني، الخصائص، 360/2.

(6) عز الدين إسماعيل، جماليات اللغة، ص 881.

(7) الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، ص 157، وانظر: ابن رشيق، العمدة، 71/2.

(8) عبد القادر حسين، فن البلاغة، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1977 م ص 110، وانظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، ص 18.

(9) أبو القاسم السلجماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص 442

معهسا جودتـه شيئاً إلا أتى بها"[1]. وهو عند العسكري "أن توفي المعنى حظه من الجودة، وتعطيه نصـيبه مـن الصـحة، ثم لا تغادر معنى يكون فيه تمامه إلا توردِه، أو لفظاً يكون فيه توكيد إلى تذكره"[2] ويبين ابن رشيق "أنه محاولة الشاعر معنى، فلا يدع شيئاً يتم به حسنه إلا أورده وأتى به".[3] ويأتـي التتمـيم لتقيـيد الكـلام بفضـلة لقصد المبالغة أو للصيانة عن احتمال الخطأ، أو لتقويم الوزن[4]. فالتتميم يأتي لمعانٍ[5].

المعنى الأول: المبالغة، ومنه قول زهير[6]:

مـنْ يلْـقَ يوْمـاً علـى علاتـه هرماً   يلْـقَ السـماحة مـنه والـندى خُلقَـاً

فقوله (على علاته) تتميم للمبالغة. فالكريم على علاته هَرِمٌ.

المعنى الثاني: الصيانة عن احتمال الخطأ (الاحتراس)، ومنه قول الشاعر[7]:

فسـقى ديـارك غـير مفسـدها   صَـوْبُ الربـيعة وديمـة تهمـي

فقولـه (غـير مفسدها) فضلة واردة لرفع الإيهام الحاصل ممن يدعو على الديار بكثرة المطر ليكون مفسداً لها. فهي احتراز لصيانة معنى من الفساد.

والتتميم نوعان:

1 ـ تتمـيم لفظي: وهو الذي يؤتى به لإقامة الوزن، بحيث إنه لو طرحت الكلمة استقل معنى البيت دونها ولكن اختل توازنه ويفيد مع إقامة الوزن ضرباً من البديع[8]، نحو قول المتنبي[9]:

وخفُـوق قلْـب لـو رأيْـت لهيـبه   يـا جَنَّتـي لرأيـت فـيه جَهَـنَّما

فقـد جـاء الشاعر باللفظتين (يا جنتي) لإقامة الوزن، وفي الوقت نفسه أفاد تتميم المطابقة بين (الجنة، وجهنم).

2 ـ تتمـيم معـنوي: "وهـو الـذي يؤتـى به لإكمال المعنى، ويجيء للاحتراس والمبالغة والاحتياط"[10]، نحو قوله تعالى: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾[1]. فقوله (على

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 137.

(2) العسكري، الصناعتين، ص 389.

(3) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 81/2.

(4) انظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة، 81/2، والعلوي، الطراز، ص ص 449 ـ 450.

(5) انظر: ابن رشيق القيرواني، 81/2، العلوي، الطراز، ص 450.

(6) ديوان زهير، ص 53.

(7) ديوان طرفة بن العبد، دار صادر، بيروت، 1916م، ص 88، ويروى (مسقى بلادك) وانظر: العلوي، الطراز، ص 450.

(8) العلوي، الطراز، ص 450.

(9) ديوان المتنبي، 57/1.

(10) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 81/2.

(على حبه) تتميم للمبالغة التي تعجز عنها قدرة المخلوقين[2].

نخلص إلى أن هناك شواهد تدرج تحت باب التتميم في حين هي من الاعتراض، فكل شاهد وقع فيه الاعتراض، أو ما يسمى بالتتميم بين متلازمين، يطلب كل منهما الآخر، ويمكن أن يستغني عنه فهو اعتراض. فلا يمكن أن نقول إن (على حبه) اعتراض؛ لأنه وقع بين فعل الشرط وجوابه، ويمكن أن يستغني التركيب عنه. ولكن له دلالة ومعنى كما أسلفنا.

ج) الاعتراض الاحتراس

الاحتراس لغة: هو التحفظ في انتباه وتيقظ[3]، وهو "ذكر معنى فيه غموض ثمّ الإتيان بما يزيل هذا الغموض"[4]. ولم يرد (الاحتراس) على أنه باب مستقل عند المتقدمين من البلاغيين[5]، بل كانوا يعدونه معنى من معاني التتميم، في حين ورد على أنه باب مستقل عند القزويني[6]، ومنه قوله تعالى: ﴿وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء﴾[7]. فقوله (من غير سوء) احتراس من توهم البرص مثلاً، ونجد أن الاحتراس قد لا يقع بين متلازمين، ويكون في فضلة لها ارتباط إعرابي بما قبلها وإن كان في معناه يشارك الاعتراض فإنه يختلف عنه؛ لأن الجملة المعترضة لا محل لها من الإعراب. ومن أمثلة وقوع الاحتراس بين متلازمين ويشارك حينها الاعتراض قول طرفة بن العبد[8]:

فسقى ديارَك ــ غير مفسدها ــ صوبُ الربيع وديمة تهمي

فقوله (غير مفسدها) احتراس عن المطر المسترسل الذي يسبب الخراب والدمار، وقع بين متلازمين. ويسمى التكميل بالاحتراس عند القزويني[9]، وهو اعتراض توسط بين متلازمين. ومنه قول عبد الله بن المعتز في وصف الخيل[10]:

صببنا عليها ــ ظالمين ــ سياطنا فطارت بها أيدٍ سراعٌ وأرجل

فقوله (ظالمين) احتراس بين الفاعل ومفعوله، دفع له ما قد يتوهم من أنّها بطيئة في المشي،

---

(1) سورة الإنسان، آية 8.

(2) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 82/2، وانظر: العلوي، الطراز، ص 450.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة حرس. 48/6.

(4) انظر: القزويني الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195.

(5) انظر: العسكري، الصناعتين، ص 389، ابن رشيق، العمدة، 81/2، 113، 116.

(6) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195.

(7) سورة النمل، آية 12.

(8) ديوان طرفة بن العبد، ص 88، انظر: العسكري، الصناعتين، ص 390، وابن رشيق، العمدة، 81/2، والقزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195، وبسيوني عبد الفتاح، علم المعاني، 210/2.

(9) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195.

(10) ديوان ابن المعتز، ص 364.

ثقيلة في السير. وقد مرّ في باب الحشو[1]، وقال عنه ابن رشيق إنه يشبه التتميم. ويمكن أن يكون الاحتراس بشطر كامل، نحو قول كعب بن سعد الغنوي[2]:

حليم إذا ما الحلم زيّن أهله … مع الحلم في عين العدو مهيب

لو اكتفى بالشطر الأول لأوهم أن حلمه عن عجز. فأكد الاحتراس بالتذييل في الشطر الثاني.

نخلص إلى أننا لا نعد الاحتراس اعتراضاً إلا إذا وقع بين متلازمين، يمكن الاستغناء عنه دون أن يحدث خللاً في التركيب، وله دلالة معنوية.

د) الاعتراض والتكميل:

التكميل (الإكمال) هو التتميم عند العسكري[3]، في حين لم يذكره ابن رشيق. وهو عند العلوي "أن تذكر من أفانين الكلام، فترى في إفادته المدح كأنه ناقص لكونه موهماً بعيب من جهة دلالة مفهومه، فتأتي بجملة، فتكمِّله بها تكون رافعة لذلك العيب المتوهم"[4]، نحو قول كعب بن سعد الغنوي[5]:

حليم إذا ما الحلم زيّن أهله … مع الحلم في عين العدو مهيب

فلو اقتصر على الشطر الأول لأوهم السامع أنه غير وافٍ بالمدح، فكل من كان حليماً طمع فيه عدوه فنال منه ما يُذم به، فأكمل في الشطر الثاني بوصف الحلم، ومنه قول كثير عزة[6]:

لو أن عزّة خاصمت شمس الضحى … في الحسن عند موفق لقضى لها

فشبه الجملة (عند موفق) حسَّنت المعنى. وما قلنا في التتميم والاحتراس نقوله في التكميل[7].

هـ) الاعتراض والتذييل:

للتذييل في الكلام موقع جليل، ومكان شريف خطير؛ لأن المعنى يزداد به انشراحاً والمقصد اتضاحاً، وهو عند العسكري (ت 395هـ) "إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى بعينه، حتى يظهر لمن لم يفهمه، ويتوكد عند من فهمه"[8]. فهو يأتي بعد تمام الكلام بكلام مستقل في معنى الأول تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه، فيكون معه كالدليل، ليظهر المعنى عن مَنْ لا يفهم، ويكمل

---

(1) ابن رشيق القيرواني، العمدة، 113/2، 114.
(2) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت، ط 1983، ص 134.
(3) العسكري، الصناعتين، ص 389.
(4) العلوي، الطراز، ص 452.
(5) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص 134.
(6) يروى هذا البيت لكثير عزة وليس في ديوانه، انظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195.
(7) التكميل عند القزويني يسمى (الاحتراس) انظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 194.
(8) العسكري، الصناعتين، ص 373.

عند مَنْ فهم[1]

قد يشمل الاعتراض بعض صور التذييل[2] أي ما يكون بجملة لا محل لها من الإعراب، وقعت بين جملتين متصلتين معنى، نحو فلان ينصر الحق – إن الحق منصور – ويخذل الباطل.

فمعظم علماء البلاغة ينصون على أن التذييل ضربان:

الأول: تذييل يجري مجرى المثل، ويكون في جملة أو شطر له محل من الإعراب.

الثاني: التذييل الذي لم يجر مجرى المثل.

ومن النوع الأول، قول النابغة الذبياني[3]:

ولستَ فتى يُعْطِي على الحمد مالَهُ … على شَعَثٍ أيُّ الرجال المهذبُ

فقوله: (أي الرجال المهذب) تذييل جرى مجرى المثل.

ومنه قول الحطيئة[4]:

تزور فتى يُعْطِي على الحمد مالَهُ … ومن يُعْطِ أثمانَ المكارمِ يُحْمَدِ

الشطر الثاني تذييل جرى مجرى المثل.

ومن النوع الثاني، قوله تعالى: ﴿ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور﴾[5] فقوله (وهل نجازي إلا الكفور) تذييل غير جارٍ مجرى المثل؛ لأن فهم معناه يتوقف على ما قبله[6]. والتذييل بهذه الصورة لا يعد اعتراضا لأن له ارتباطاً نحوياً بما سبقه. وقد جعل علماء البلاغة التذييل من طرائق الإطناب المفيد، وألحقوه ببابه، كما ألحقوا التكرار كذلك بباب الإطناب وعدوه من طرائقه.

وبعد هذا العرض نخلص إلى أن هذه الأبواب متداخلة؛ لأن الدلالة المعنوية بينها متقاربة إلى درجة كبيرة. فنجد أنه استخدم التتميم بمعنى التكميل، والتذييل بمعنى التتميم، والتكميل بمعنى الاحتراس، ونتج عن هذا التداخل ورود بعض الشواهد في أكثر من باب، ففي الوقت الذي يطلق على شاهد ما اعتراض يطلق عليه تتميم، كما في قول الشاعر:

فسقى ديارك غير مفسدها … صَوْبُ الربيع وديمة تهمي

وهكذا، فإن الاعتراض ما وقع بين متلازمين ليس له ارتباط نحوي، أما إذا وقع بفضلة ليس

---

(1) العلوي، الطراز، ص 453.

(2) انظر: العلوي، الطراز، ص 453.

(3) ديوان النابغة الذبياني، ص 258.

(4) ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، ص 80. ويروى بـ (تزور امرأ يعطي).

(5) سورة سبأ، آية 17.

(6) الموسوعة القرآنية/ جمع وتصنيف إبراهيم الأبياري، 1984م، 41/3.

اعتراضاً؛ "لأن الفضلة لابد لها من إعراب"

ويشترك كل من التتميم والاحتراس والتكميل مع الاعتراض في المعاني والنكت البلاغية التي يأتي من أجلها، على مذهب من رأى أن الاعتراض هو أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو غيرها لنكتة ما، وبعضهم قال: لنكتة سواء كانت دفع التوهم أو غيره. ويرى العلوي[1] أن التتميم والتكميل (الإكمال) مشتركان في أنهما إنما زيدا من أجل دفع الوهم، فمن جهة اللفظ: فإن التتميم إنما يقال في شيء نقص ثم تُمِّمَ بغيره، أما التكميل فإنه تام لم ينقص منه شيء إلا أنه أكمل.

ومن جهة المعنى: فالتتميم يرفع الخطأ مما ليس ذمّاً، في حين التكميل: يرفع الذم المتوهم إذا لم يذكر مع أن هناك تداخلاً كبيراً جداً بين أمثلتهما، فنجد أن الشاهد يرد في الاعتراض والاحتراس والتتميم والتكميل؛ لأن جانب التفريق هنا المعنى، فكل كاتب يضعها من منظور تفسيره هو.

وكما بينا فيما سبق أن الاعتراض هو أن يأتي في مجرى الكلام كلمة أو جملة أو أكثر لا محمل لها من الإعراب لنكتة بلاغية، وأقصد الاعتراض المفيد. ويلاحظ أن مفهوم الاعتراض عند البلاغيين أعم من مفهومه عند النحاة، وذلك لأن البلاغيين يعدون الواقع بين الكلامين المتصلين معنى لا لفظاً جملة اعتراضية، أما النحاة فلا يسمونها اعتراضية، حتى يكون ما قبلها وما بعدها بينهما اتصال لفظي، ومن هنا كان اهتمام النحاة بمواضع الجملة الاعتراضية، واهتمام البلاغيين بدلالتها وأغراضها. ومما سبق نتبين أن الاعتراض في العربية له قيمة تعبيرية كبرى، وأثر لغوي عظيم، وبدا ذلك من خلال ما قدمنا من شواهد قرآنية وشعرية حقيقة جلية لا تخفى على دارس، ولا تغيب عن باحث، وتلكم الحقيقة تكمن في الدلالة المعنوية التي يضيفها الاعتراض، "وذلك لأن الاعتراض يُضفي على الأسلوب تقوية وتوضيحاً وتحسيناً وتسديداً. وهو دليل صادق على رحابة التعبير في اللغة العربية، وإحكام تراكيبها، ودقة بنائها الأسلوبي"[2]. وبين العلوي[3] أن الاعتراض يدخل لفائدة جارية مجرى التأكيد وهو باب من أبواب البلاغة والفصاحة.

وعليه فإن هناك اتصالاً وثيقاً بين الاعتراض والحشو. فكل ما دخل التركيب بين متلازمين مع إمكانية الاستغناء عنه، دون أن يحدث خللاً في التركيب يعد اعتراضاً (حشواً)، من غير أن نغفل الجانب المعنوي له كما بينا ذلك في دلالات الاعتراض.

خلاصة

الحشو والزيادة واللغو والاعتراض والالتفات مصطلحات تناولها علماء العربية في كتبهم ـــ فالحشو أشيع تلك المصطلحات في التراث البلاغي لا يراد منه ظاهر لفظه، وهو مرادف للاعتراض

(1) العلوي، الطراز، ص ص 452 ـــ 453.

(2) عبد المنعم عبد الله، الاعتراض في اللغة العربية، ص 39.

(3) العلوي، الطراز، ص 283.

عــند البلاغيين، ويدل على الزيادة المفيدة وغير المفيدة. وهو عند سيبويه صفة غير مستحبة لكل ما فصل بين متلازمين، نظراً لشدة الاتصال بينهما، يقول: "لا يجوز لك أن تفصل بين الجار والمجرور بحشو"[1]. ويعد الحشو مرادفاً للاعتراض إذا وقع بين متلازمين بحيث لا يؤثر إسقاطه من التركيب فــي معــنى الجملــة. ويرى الزركشي أنّ الأولى اجتناب عبارة الحشو واللغو في الآيات القرآنية، فالكلمة حشو أو لغو من جهة الإعراب، لا من جهة المعنى[2].

ـ الــزيادة مصطلح يطلق على كل ما دخل بين متلازمين، يمكن إسقاطه دون أن يحدث خللاً فــي التركيب، من غير أن نغفل الجانب الدلالي للزائد، ويشمل جميع أقسام الكلام (الأسماء والفعال والحروف). والزيادة تنسب إلى جملة الكلام (التركيب) لا إلى الكلمة المجاورة.

ـ اللغــو مصطلح يطلق ويراد به كل ما دخل التركيب دون أن يغير أصل المعنى، بل يمنحه قــوة وتأكــيداً، فقد عدّ سيبويه (ما) في قوله تعالى: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ لغواً في "أنّها لم تحــدث إذا جــاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهي توكيد للكلام"[3]. وذكر في موضــع آخــر أنّ الفصل بين الجار والمجرور لا يجوز، وعدّه حشواً[4]. فهو يرادف بين الحشو واللغة، ويعدّهما صفة غير مقبولة. فاللغو حكم يطلق على الزائد في التركيب، ويدل أحــياناً على صفة غير مقبولة لكل ما فصل بين متلازمين بينهما اتصال وثيق. أمّا التوكيد فهو مصطلح وظيفي، يبين وظيفة الحشو أو اللغو في التركيب.

ـ الاعتراض من المصطلحات التي تناولها النحاة والبلاغيون، فبينوا مواضعه ودلالاته بيد أن المصــطلح كان مضطرباً عند البلاغيين، فقد تكرر عندهم بتسميات مختلفة، منها: الالتفات والاحــتراس والتتمــيم والتكمــيل والحشو... وهو من طرق الإطناب، وجزء من الالتفات بمعناه الواسع ـ ولهذا جعل ابن رشيق القيرواني جميع أمثلة الاعتراض تحت باب الالتفات ـ فإذا وقع بين متلازمين لا يؤثر إسقاطه من التركيب في معنى الجملة يعد اعتراضاً، ولا يقــف عند الجمل فقط بل يتعداه إلى جميع أقسام الكلم، ولا بد أن يتصل الاعتراض بالكلام الــذي وقــع معترضــاً فيه؛ لأنه مسوق لتوكيده وتقريره. وهناك فروق دلالية بين الحشو والاعــتراض: فالحشــو حكم يطلق على المفيد وغير المفيد، أمّا الاعتراض فمسمى يطلق على المفيد فقط، مع أنّ بعض البلاغيين قد ساووا بينهما.

***

(1) سيبويه، الكتاب، 111/3.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 149/3.

(3) سيبويه، الكتاب، 221/4.

(4) سيبويه، الكتاب، 111/3.

المصادر والمراجع

*أسرار البلاغة،عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1996م.

*أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، حسن طبل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1998م.

*الأسلوبية، فتح الله أحمد سليمان، الدار الفنية للنشر، مصر، 1990م.

*الاعتراض في اللغة العربية، عبد المنعم عبد الله، مجلة الفيصل، العدد الرابع والثمانون بعد المئة، لسنة 1992م.

*الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية، أحمد محمد ويس، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة، الرياض، ط1، 2003م.

*الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، تحقيق عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1999، 1م، ص 174.

*البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل، عيسى البابي الحلبي، ط2.

*البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، دار الفكر، مصر.

*البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1969م.

*البيان في روائع القرآن، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1993م.

*جماليات اللغة من كتابة (قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، أبوللو للنشر، القاهرة.

*الجمل في النحو، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985م.

*جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، دار المسيرة، بيروت، ط1983، ص 134.

*جوهر الكنز، نجم الدين بن الأثير الحلبي، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية.

*حروف المعاني وزيادتها في التركيب، علي النوري، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، طرابلس، العدد الثاني عشر لسنة 1995م.

*الحشو، علي الجندي، مجلة الأزهرمن ص 850 ـ ص 853 القاهرة، الجزء السابع، السنة الرابعة والثلاثون، يونيه، 1962.

*حلية المحاضرة في صناعة الشعر، الحاتمي، تحقيق: جعفر الكتاني، دار الرشد، العراق، 1979م.

*الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990م.

*ديوان ابن المعتز، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت.

*ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام دار المعارف، القاهرة، ط4.

*ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: نعمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1987م.

*ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر.

*ديوان الفرزدق، شرحه وضبطه: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.

*ديوان المتنبي، مصطفى سبيتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م.

*ديوان زهير، دار صادر، بيروت، ص 86.

*ديوان طرفة بن العبد، دار صادر، بيروت، 1961م.

*ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعيبد، دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، 1965 م.

*ديوان عنترة، دار صادر، بيروت، ط1، 1992م.

*ديوان كثير عزة، جمعة: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م.

*سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تحقيق علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994.

•شـرح المفصل، ابن يعيش، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

•شـرح ديوان أبي تمام، ضبطه: شاهين عطية، دار الكتب العلمية، بيروت.

•شـرح ديوان امرئ القيس، حسن السندوبي، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

•شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعه الإمام أبي العباس احمد بن يحيى الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

•الصـاحبي فـي فقه اللغة، ابن فارس، تعليق: أحمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

•ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، عبد الله بابعير، رسالة ماجستير مخطوطة بإشراف الأستاذ الدكتور علـي الحمد، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، الأردن، 1993م.

•علـم المعانـي، بسـيوني عبد الفتاح فيّود، مؤسسة المختار، القاهرة ودار المعالم الثقافية، السعودية، ط 1، 1998م.

•العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيرواني، قدم لـه وشرحه: صلاح الدين الهواري وهدى عودة، دار الهلال، بيروت، ط 1، 1996م.

•فن البلاغة، عبد القادر حسين، عالم الكتب، بيروت، ط 1977، 2م.

•فـي المصـطلح العربي، علي توفيق الحمد، free web sit hostin fresservers com الصـفحة الخامسة.

•الكافية في النحو، ابن الحاجب، شرحه الاستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

•كـتاب الـتعريفات، الشريف علي الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

•كـتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمـد البجاوي وزميله، المكتبة العصرية، بيروت، 1998م.

• كـتاب الطـراز، يحـيى بن حمزة العلوي، مراجعة وضـبط: محمـد عـبد السلام شاهين ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1995م.

• الكـتاب، سـيبويه، تحقـيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1.

•المـثل السائر، ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: محمد محيـي الديـن عـبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1939م.

•المركب الاسمي الإسنادي وأنماطه، أبو السعود حسنين الشـاذلي، دار المعـرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1990.

•المقتضب، المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط3، 1994م.

•المـنزع البـديع في تحسين أساليب البديع، أبو القاسم السلجماسـي، تحقيق: عادل الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، 1981م.

•نقـد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3.

•نهايـة الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي (ت606هـ)، تحقـيق: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت 1985م.

• همـع الهوامـع فـي شرح جمع الجوامع، السيوطي، تحقـيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، بيروت.

□□□

توثيق رواية الشعر في النقد العربي القديم

د.الشريف مريبعي(*)

***لعبت** الرواية الشفوية دوراً رئيساً في نقل التراث العربي الأدبي واللغوي من جيل إلى جيل، ومن أكبر المفارقات التي يلاحظها الدارس في هذا المجال ذلك الاعتداد بالرواية الشفويّة وتفضيل أخذ العلم بواسطتها على أخذه من الصحف المدونة التي كان يراها العلماء عرضة للتصحيف والتحريف، في حين تعد الرواية الشفوية آمن في عملية نقل النصوص والمحافظة عليها وعلى أدائها دون تشويه.*

وتعج كتب التراث العربي بالأحكام الدالة على تمجيد الرواية الشفوية من جهة وذم الأخذ عن الصحف المكتوبة من جهة ثانية، وقد مدح أبو نواس خلف الأحمر بأنه لا يأخذ علمه من الصحف، قال:

لا يهم الحاء بالهاء ولا يأخذ أقواله عن الصحف

على أن الرواية الشفويّة لم تكن بمنأى عن التحريف بالقدر الذي تصوره العلماء، فقد اكتنف جوانبها الفساد، وكانت عرضة للتغيير والتبديل والخلط والاضطراب لأسباب مختلفة كالشهرة والمشاكلة والقربى والمعاصرة، وغيرها من الأسباب التي وقف النقاد على الكثير منها في توثيقهم للنصوص الشعرية في العصور التالية.

وقد بذل النقاد في سبيل تصحيح النصوص الشعرية وتوثيقها جهوداً مضنية، واتخذوا لأنفسهم لتحقيق هذه الغاية جملة من المقاييس المنبثقة من النصوص نفسها، بمعنى أنهم كانوا يستقرئون النصوص، ويستخرجون منها أدلة تثبت خللها أو فساد روايتها، وما تضمنته تلك النصوص من أدلة على صياغتها البديلة الحقيقية، وقد استمدوا هذه المقاييس من علوم اللغة كالنحو والصرف والبلاغة،

* جامعة الجزائر.

ومـن السياقات المعنوية للنصوص، والأدوات الفنية التي دأب الشعراء على استعمالها في إبداعهم، كطبيعة التعبير، وأنواع الأساليب، والعروض والقوافي، وسنفصل فيما يأتي الحديث في هذه المسائل مع تقديم أمثلة ونماذج عن ذلك.

1. علم العروض:

لقـد كـان علم العروض أحد المقاييس الهامة التي اعتمد عليها النقاد في نقدهم لرواية الشعر، ومن أمثلة ذلك، النقد الذي يوجهه المعري إلى رواية بيتين من الشعر لأبي الهندي وهما قوله:

سـيغني أبـا الهـندي عـن رطـب سالم أبـاريق لـم يعلـق بهـا وضـر الـزّبد

مقدمـــة قـــزا، كــأن رقابهـــا رقـاب بـنات المـاء أفـزعها الـرعد

إذ يعلـق المعـري على ذلك بقوله: "هكذا ينشد على الإقواء، وبعضهم ينشد: "رقاب بنات الماء ريعـت مـن الـرعد". والـرواية الأولى إنشاد النحويين.... وما استشهد بهذا البيت إلا وقائله عند المستشـهد فصيح، فإن كان أبو الهندي ممن كتب وعرف حروف المعجم فقد أساء في الإقواء، وإن كـان بـنى الأبيات على السكون، فقد صح قول سعيد بن مسعدة في أن الطويل من الشعر له أربعة أضرب"[1].

فالمسـألة بالنسبة إلى المعري لا تخلو من أحد أمرين، وهما: إما أن يكون الشاعر قد أقوى في شـعره، وهذا عيب شديد لا يليق بمن يعرف أبجدية اللغة العربية، وإما أن يكون قد شذ عن القاعدة العروضـية، وما تواترت عليه البنية الموسيقية للشعر العربي فأضاف إلى أنواع بحر الطويل نوعاً رابعـاً في حالة ما إذا كان الشاعر قد بنى أبياته على السكون، وبالتالي فكلا الأمرين غير مقبول من الناحية الفنية.

ومعـنى هذا أن المعري لا يطمئن إلى الاحتمالين معاً، إذ لا يعقل أن يسقط الشاعر أبو الهندي وهو ما هو في مثل هذا الخطأ العروضي، أو في ذلك العيب الذي يعده العروضيون من أشنع عيوب القافية.

وإذا كـان المعـري يهدف ـ كعادته ـ إلى بسط جانب من ثقافته العروضية الواسعة في هذا الـنقد، فإنه لا يخفى على القارئ أيضاً موقفه من عبث النحاة برواية الشعر، ومن ذوقهم السقيم، مما يـتعارض مـع حرصهم على صفاء اللغة وسلامتها من اللحن، حين يقول في سخرية ظاهرة: "وما استشهد بهذا البيت إلا وقائله عند المستشهد فصيح "وحين يغمزهم بقوله: "والرواية الأولى (التي ورد فيها إقواء) إنشاد النحويين".

وعلـى أساس الموسيقى الشعرية دافع البكري عن الأصمعي في ما اتهمه به القالي من رواية

---

(1) رسـالة الغفـران لأبي العلاء المعري ص 143، 144. والمعروف عند العروضيين أن الطويل يأتي على ثلاثة أضرب: ضرب تام وضرب مقبوض وضرب مقطوع، ينظر، علم العروض والقافية للدكتور عبد العزيز عتيق، ص 29، 30.

فاسدة الوزن، إذ نسب إليه إنشاد بيت للأضبط بن قريع مختل الوزن، وهو قوله:

فصِلَنَّ البعيد إنْ وَصَلَ الحبـ ـل وأقْصِ القريبَ إنْ قَطَعَهْ

ويقع ضمن مجموعة من الأبيات، فقال: "هذا الإنشاد الذي نسبه إلى الأصمعي لا يجوز، لأن البيت يكون حينئذ من العروض الخفيف والشعر من المنسرح، والأصمعي لا يجهل هذا"[1].

وهكذا عمد البكري إلى نفي نسبة هذه الرواية إلى الأصمعي، لأن الأصمعي في نظره أحد أساطين الرواية العلمية، وخبرته بالشعر تمنع وقوعه في مثل هذا الخطأ العروضي، إذ لا يعقل أبداً أن ينشد قصيدة ليس بين أبياتها انسجام موسيقي من غير أن ينبه على ذلك على الأقل، ومعنى ذلك أن القالي تقوّل على الأصمعي أو أنه متهم بعدم التحري والتدقيق فيما ينقله من أخبار.

وهذا الدفاع في تنزيه الأصمعي عن رواية الأبيات الفاسدة، إنما يؤكد أهمية الموسيقى الشعرية وضرورة إتقانها لمن ينخرط في مهمة الرواية، وقد تتبع البكري أوهام القالي فيما رواه من شعر انطلاقاً من مقياس الموسيقى الشعرية، كما هي الحال في روايته لقول الشاعر:

"يا دار سلمى بين ذات العوج"

قال البكري: "قد أحال أبو علي بالوزن واللفظ، فصحة إنشاده، إنما هو: "يا دار سلمى بين دارات العوج..."[2].

كما قام البكري بإبعاد الرواية التي من شأنها أن تلحق عيباً في القافية وتفضيل روايات أخرى لا يلحقها الخلل والفساد، فمن ذلك ما فعله في رواية القالي لبيت البعيث:

على حين ضم الليل من كل جانب جناحيه وانصب النجوم الخواضع

فأبدل هذه الرواية بقوله: "وهذا البيت أيضاً على غير وجهه، وإنما هو (وانقض النجوم الطوالع)، لأن الخواضع منصبة، فكيف يستقيم أن يقول: وانصب النجم المنصب... وأيضاً فإن البيت الذي يلي هذا البيت قوله:

بكى صاحبي من حاجة عرضت له وهن بأعلى سدير خواضع

فلو كان الذي قبله ما أنشده أبو علي لكان هذا من الإيطاء"[3].

ومن هذا القبيل اعتراضه على إنشاد أبي علي لقول الشاعر:

كأنما وجهك ظل من حجر خضل في يوم ريح ومطر

---

(1) سمط اللآلي في شرح أمالي القالي لأبي عبيد البكري، 1: 327.

(2) نفسه، 2 - 561.

(3) سمط اللآلي لأبي عبيد البكري، 1: 470.

إذ يقــول: "قوله (خضل في يوم ريح ومطر) غير صحيح الوزن، وإنما هو (ذو خضل في يوم ريح ومطر)، كذلك أنشده الرواة"[1].

وإلـــى جانب تداخل الأوزان وفسادها نبه البكري على ما وقع فيه القالي من أخطاء في روايته للشعر، بالنظر إلى ما هو في هذا الشعر من عيوب تتعلق بالقافية، بحيث يعتبر إنشاد أبي علي لبيت سوار:

ونحـــن حفـــزنا الحوزقـــان بطعـــنة سـقته نجـيعا مــن دم الجــوف أحمــرا

وهما من أبي علي القالي، وصوابه:

(سـقته نجـيعا مــن دم الجــوف أشــكلا)

وحجـــة البكري في ذلك أن بعد هذا البيت بيتين من روي مختلف عن الروي الذي أورده القالي في البيت الأول، فهما على اللام، ولا يعقل أن يكون سابقهما على الراء[2].

كما رفض إنشاد أبي علي القالي لقول الشاعر:

أيــا عمــرو كــم مــن مهــرة عربية مــن الـناس قــد بليــت بوغــد يقودهــا

لمــا فـــي قولـــه: (من الناس قد بليت) بمعنى بليت، من ضرورة شعرية يمكن الاستغناء عنها، وعدم اللجوء إليها كما في الرواية السالمة قد بلت أي صليت به[3].

فقــد فضـــل الـبكري هذه الرواية الخالية من الضرورة الشعرية على رواية القالي المتضمنة لضـــرورة، باعتـــبار أن أفضـــل الشـعر مــا خلا من الضرورة وهي القاعدة المتعارف عليها بين العروضيين.

وعلى هذا النحو راح البكري يتتبع أخطاء القالي وعثراته فيما رواه من شعر، ويحاول أن يرد الأبـــيات التـــي وهم فيها أبو علي اعتماداً على ما في بنيتها الموسيقية من خلل، وفي الأمثلة السابقة دلالـــة واضحة على ما يملكه البكري من أذن موسيقية، ومن معرفة عميقة بقواعد الشعر، فاتخذ من ذلك مقياساً لتصحيح رواية بعض الأشعار.

وبالاعـــتماد علـــى هذا المقياس العلمي حاول ابن رشيق الفصل في نسبة بيت من الشعر حين قال: "... وقال بعض المحدثين في صفة الحباب، أظنه أبا الشيص:

فواقـــــع تحكــــــي ارتعـــــاش البـــــنان.

إن كـــان فـــي قصيدته التي من المتقارب، وإلا فهو لغيره بتنوين الجزء الأول، وإسكان الجزء

(1) التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه لأبي عبيد البكري، ص 90

(2) نفسه، ص 37.

(3) نفسه، ص 31.

لأخير، ويكون حينئذ ضربا من السريع أو لا"[1].

فابن رشيق هنا يشير إلى فرضيتين: أولاهما أن يكون البيت من المتقارب وفي هذا الحال تجوز نسبته إلى أبي الشيص، لأن لديه قصيدة من المتقارب على هذا الروي، وإما أن يكون من السريع الأول أي بقراءته على أساس تنوين الجرء الأول، وإسكان الجزء الأخير (فواقع..... البنان)، وفي هذه الحال يكون لغير أبي الشيص.

ولا شك أن ابن رشيق قد ارتكز على معطيات أخرى ـ لم يوضحها ـ في فرضيته الأولى، فالوزن والقافية وحدهما لا يكفيان لنسبة بيت من الشعر إلى شاعر بعينه، ولا بد أن يكون قد لاحظ بعض العلاقات الأخرى مثل تشابه أسلوب البيت مع القصيدة التي أشار إليها، وطبيعة الموضوع... إلخ مما لم يفصح عنه.

وبهذا المقياس شكك البلاذري في الرواية التي أخذ بها ابن الأعرابي في بيت شعر الأعشى، يقول البلاذري: "قرأت على ابن الأعرابي شعر الأعشى، فلما بلغت:

لا تشكي إلي من ألم النسغ ولا من حفىً من كلال

وقلت: نقب الحفَ للسرى.............

فقال لي: (نقب الحفَ للسرى)، فقلت: أعزك الله إن تضمين بيتين عيب عند الحذاق بالشعر، أفيضمن الأعشى مع تقدمه ثلاثة أبيات؟...

فقال: ما تنشده بعد هذا إلا كما أنشدت"[2]

فهذا الخبر فضلاً عن كونه يبرز تواضع العلماء، ويشير إلى روحهم العلمية حين يتعلق الأمر بتصويب خطأ درجوا عليه، حتى وإن كان التصحيح يتم من قبل مريديهم، فإنه يدل على أن علم العروض كان أحد المعايير التي ارتكز عليها النقاد في نقد النصوص من الداخل، فالتضمين وهو عدم تمام المعنى ببيت واحد وإنما يكون ذلك في البيت الموالي، عده العروضيون من عيوب الشعر، وهو يدل على ضعف ملكة الشاعر، وبالتالي لا يسقط فيه لا من لم تصقلهم التجربة من المبتدئين، ومن هنا استبعد البلاذري أن يكون الأعشى وهو من الشعراء المقدمين في العصر الجاهلي عند النقاد، قد وقع في هذا العيب، خاصة وأن الأمر في هذا النص الذي يشير إليه الخبر يتعلق بتضمين ثلاثة أبيات، وقد كانت حجة البلاذري قوية إلى درجة أن ابن الأعرابي أجاز روايته، وأوصاه بألا ينشد البيت بعد ذلك إلا كما سمعه منه.

2. قواعد النحو:

وإلى جانب هذا لجأ النقاد إلى مقياس علمي آخر في فحص النصوص وهو علم النحو، وهو

(1) قراضة الذهب لابن رشيق القيرواني، ص 16، 17.
(2) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف لأبي أحمد العسكري ص 149.

مقياس قواعده قابلة للجدل والتأويل، بعكس علم العروض الذي كانت قواعده مضبوطة صارمة، لا تحتمل ذلك.

فمن الأمثلة على استخدامهم النحو مقياساً لنقد الرواية، ما يرويه عبد القادر البغدادي في خزانته، فبعد أن نسب هذا البيت:

معاوي إننا بشر فأسجح   فلسنا بالجبال ولا الحديدا

إلى الشاعر المخضرم عقبة بن هبيرة الأسدي، أورد الخبر الآتي فقال: "وقد رد المبرد على سيبويه روايته لهذا البيت بالنصب، وتبعه جماعة منهم العسكري صاحب التصحيف قال: ومما غلط فيه النحويون من الشعر، ورووه موافقاً لما أرادوه ما روي عن سيبويه عندما احتج به في نسق الاسم المنصوب على المخفوض، وقد غلط على الشاعر، لأن هذه القصيدة مشهورة وهي مخفوضة كلها، وهذا البيت أولها وبعده..."[1].

فعلماء الرواية ردوا على سيبويه روايته، لأنها لا توافق القاعدة النحوية المعروفة والمقررة التي تنص على وجوب عطف الاسم على مثله، ووجوب تبعية المعطوف عليه للمعطوف في الإعراب، بل إن هؤلاء العلماء اغتنموا فرصة الرد على سيبويه للطعن على النحاة الذين يتصرفون أحياناً في رواية الشعر، ليأتي موافقاً لما أرادوه، وهو ما كان سبباً في تغيير النصوص من حالتها الأصلية إلى حالة أخرى جديدة.

على أن هذا البيت قد أثار جدلاً بين العلماء فإلى جانب العسكري والمبرد تساءل عنه ابن الأنباري وأجابه الزمخشري محاولاً الفصل في القضية بأن هذا البيت روي مع أبيات منصوبة ومع أبيات مجرورة، فمن رواه بالجر روى معه أبياتاً مجرورة، فمن رواه بالجر روى معه أبياتاً مجرورة مثله، ذكرها البغدادي في خزانته ومن رواه بالنصب روى معه:

أديروها بني حرب عليكم   ولا ترموا بها الغرض البعيدا[2]

وحسب عبد القادر البغدادي أيضاً فإن أبا جعفر النحاس اعتمد على هذا المقياس اللغوي فلم يجز رواية بيت هو من شواهد سيبويه في الكتاب وهو قول الشاعر:

ثلاث كلهن قتلت عمدا   فأخزى الله رابعة تهود

إذ علق أبو جعفر النحاس على ذلك بقوله: "ولا ينشد ثلاثاً بنصبه بقتلت، لأن قوله: (كلهن قتلت) نعت، وإنما لم يجز أن يروى ثلاثاً لئلا يتقدم النعت على المنعوت"[3].

فما دامت القاعدة النحوية لا تجيز تقديم النعت على المنعوت، فإنه لا يجوز نصب "ثلاث"، على

(1) خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي، 2: 260.

(2) نفسه، 2: 262.

(3) نفسه، 1: 367.

أنهـا مفعـول به للفعل قتلت، باعتبار أنها منعوت، والجملة كلهن قتلت التي تقدمتها رتبة نعت لها، والنعـت لا يسبق المنعوت عند النحاة، وبالتالي فإن رواية البيت على ذاك الأساس، أي على أساس نصب ثلاث مردودة بحكم القاعدة النحوية.

كمـا اتخذ البكري من سلامة القاعدة اللغوية مقياساً علمياً رفض بموجبه إنشاد أبي علي القالي لقول الشاعر:

إذا انبطحت جافت عن الأرض بطنها وخوأهـا راب كهامـة جنبل

حيث علق على هذه الرواية بقوله: "هكذا أنشده أبو علي رحمه الله (وخوأها)، وإنما هو (وخوى بها)، لأن خوى لا أصل له في الهمزة وهو مع ذلك لا يتعدى إلا بالباء، يقال: خوى البعير تخوية إذا بـرك ثم مكن لثفناته في الأرض، ولا يقال: خوّيته أنا، ويقال: خوّى به، كما تقول: ذهب، وذهب لا يتعدى"[1].

ومـن الأمثلة على استخدام النقاد مقياس النحو في تقويم رواية النصوص ما يتضمنه هذا الخبر الـذي يصـور نقاشـاً علمياً بين المازني والتوزي في مجلس الخليفة الواثق "وذلك أن جارية غنت بحضرته:

أظلـوم إن مصـابكم رجـلا أهـدى السـلام تحـية ظلـم

فرد التوزي عليها: نصب رجلاً ظناً أنه خبر إن، فقالت: لا أقبل هذا ولا غيره، وقد قرأته كذا على أعلم الناس بالبصرة أبي عثمان المازني، فأحضر (المازني) من سر من رأى. قال: فلما دخلت على الخليفة قال لي: فمن الرجل؟.... فسألني عن البيت، فقلت: صوابه رجلا، فقال: ولم؟ فقلت: إن مصـابكم مصـدر بمعنى إصابتكم، فأخذ التوزي في معارضتي، فقلت هو بمنزلة قولك: إن ضربك زيـداً ظلـم، فالرجل مفعول مصابكم، وظلم الخبر، والدليل عليه أن الكلام معلق إلى أن تقول ظلم، فيتم. فقال التوزي: حسبي، وفهم، واستحسنه الواثق"[2].

فقـد وظف المازني ـ مثلما رأينا ـ معرفته بقواعد النحو والصرف لإثبات صحة وجهة نظره فـي رواية البيت حتى حسم الأمر لصالحه، فاقتنع به خصمه واستحسنه الخليفة، ولا شك أن حجته تلـك كانت قوية إذ ليس من السهولة بمكان أن يتنازل خصمه عن رأيه بحضرة الخليفة، ويعدل عن طريقته في رواية البيت.

وقـد تعمدنا نقل هذا الخبر بكامله ـ على طوله ـ لأنه يحمل أكثر من دلالة فيما يتعلق بتوثيق النصـوص الشعرية عند النقاد القدماء، فهو بالإضافة إلى دلالته على احتكامهم إلى مقياس النحو في تقويم النصوص وتصحيحها، فإنه يشير إلى الاهتمام بالبالغ الذي كان يولي لهذه العملية حتى من قبل

---
[1] التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه للبكري، ص: 89.
[2] بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، 1: 464، 465.

الخلفاء، وما طلب الواثق للمازني ليحضر من مدينة (سر من رأى) إلى عاصمة الخلافة بغداد من أجل توضيح الحقيقة في بيت من الشعر إلا برهان ساطع على هذا الاهتمام، كما أن الخبر فضلاً عن ذلك يلمح إلى دور المجالس الخاصة ومجالس الأنس في تصحيح رواية الشعر، تلك العملية التي أسهم فيها الجميع بمن فيهم الجواري والمغنون.

وفي تتبع العسكري لأخطاء النحويين، خطأ سيبويه في روايته بيتاً للهذلي احتج به في ترك الشاعر صرف (معاري) وهو:

يبيت على معاري فاخرات   بهن ملوب كدم العباط.

وقد علق العسكري على البيت بقوله: "وليس في هذا البيت دليل على ما قاله لأنه لو قال: يبيت على معار فاخرات، كان الشعر موزوناً والإعراب صحيحاً"(1).

ومعنى ذلك أن العسكري يشك في صحة الرواية التي أتى بها سيبويه، لأنها مخالفة للقاعدة النحوية والقاعدة الصرفية، إذ إن قصر المنقوص لا يؤثر في سلامة الإعراب ولا في صحة الوزن شيئاً، وفي هذا التمحل ما يوحي برواية النحويين بعض الشواهد بما يوافق ما يريدونه.

3. الأسلوب:

وإلى جانب هذين المقياسين العلميين، اتخذ النقاد مقياساً ثالثاً في الاستيثاق من النصوص، وإعادتها إلى أصولها الصحيحة، وهو مقياس الأسلوب الذي لا يمكن أن يعتمد عليه سوى النقاد الذين تمرسوا بأساليب الشعر وطرقه، ومن ذلك الخبر الذي أورده الآمدي في الموازنة، يقول "الآمدي: "ونحو هذا ما أنشده المبرد لأعرابي، وليس هو عندي من كلام الأعراب، وهو بكلام المولدين أشبه:

وأدنو فتقصيني، وأبعد طالبا   رضاها فتعتد التباعد من ذنبي

وشكواي تؤذيها، وصبري يسرها   وتجزع من بعدي وتنفر من قربي(2)

هكذا أبدى الآمدي شكه في صحة نسبة الشعر إلى أعرابي، ورأى بأنه أشبه ما يكون بكلام المولدين المحدثين في أسلوبه وعباراته، وربما في معناه، ولعله وجد في البيتين رقة وعذوبة وليناً يبعد أن يكون من كلام الأعراب الذي يتسم بالخشونة والغلظة.

ويعد الآمدي أحد النقاد المتمرسين بالأساليب الشعرية، وخاصة شعر البحتري وشعر أبي تمام، فراح يمحصهما قبل الموازنة بينهما في مؤلف خاص معتمداً طائفة من المقاييس منها مقياس الأسلوب، ومن أمثلة ذلك قوله: "ووجدت في ديوان أبي تمام في الخضاب، وهو يشبه كلامه، وأظنه

(1) شرح ما يقع فيه التصحيف للعسكري، ص 209.
(2) الموازنة للآمدي، 1: 135.

منحولاً:

فــإن يكــن المشــيب طــرا علينــا ... وأودى بالبشاشــــة والشــــباب

فإنــــي لســــت أدفعــــه بشــــيء ... يكــون علــيه أثقــل مــن خضــاب

أراد بـــــأن ذاك وذا عـــــذاب ... فينــــتقم العــــذاب مــــن العــــذاب[1]

فهو يشك في صحة نسبة هذه الأبيات إلى أبي تمام، ولكنه لم يستطع الجزم بأنها منحولة، لأنها تشــبه شــعره، وهو وإن لم يذكر وجه الشبه بينهما وبين بقية شعر أبي تمام، فإننا نقدّر أنه يراعي اللغة الشعرية والأسلوب الشعري في هذا التقدير.

ويقــدم ابــن السيد البطليوسي نموذجاً تطبيقياً في هذا المقياس القائم على علاقة الشعر بأسلوب الشاعر في بيت تعددت الآراء في نسبته، وهو:

يــا جــل مــا بعــدت علــيك بلادنــا ... وطلابــنا فابــرق بأرضــك وارعــد

فقــال: "هذا البيت يروى لابن أحمر، ويروى للمتلمس، ومعناه في أحد الشعرين مخالف لمعناه فــي الشــعر الآخــر"[2]، ثــم طابق بين البيت والشعر السابق واللاحق لــه في شعر كلا الرجلين، وأصــدر حكمه فقال: "والأشبه بهذا البيت أن يكون للمتلمس، لأنه يليق بما قبله وما بعده من الشعر، وأما شعر بن أحمر فلا مدخل له فيه"[3].

فقــد أدرك ابــن السيد البطليوسي بحسه النقدي أن الطريقة التعبيرية في هذا البيت غريبة عن أسلوب ابن أحمر، واستطاع بذلك أن يفصل في مسألة اشتراك النسبة في هذا البيت.

وكــان أبــو العلاء المعري من الذين أولوا هذه الناحية عناية بالغة في الحوارات التي أجراها علــى لسان ابن القارح مع مختلف الشعراء في رسالة الغفران، يجسدها قوله: "وهو بكلامك أشبه"[4] وذلــك في نسبته لبيت اختلف فيه بين عدي بن زيد وطرفة، وفي دفعه لقصيدة تنسب إلى نابغة بني جعــدة بقولــه: "ما جعلت الشين قط رويا، وفي هذا الشعر ألفاظ لم أسمع بها قط..."[5]، وكذلك في رفضه لبعض القصائد التي تنسب إلى امرئ القيس والنابغة[6].

والخلاصة أن العلماء العرب القدماء شكوا في نسبة بعض القصائد لأصحابها وبنوا شكهم على مــا فــيها من مغايرة لطرائقهم التعبيرية، وأساليبهم الفنية، وهي طريقة نقدية موضوعية في توثيق

(1) نفسه: 2: 218.
(2) الاقتضاب في شرح الكتاب للبطليوسي، ص: 327.
(3) نفسه، ص: 381.
(4) رسالة الغفران لأبي العلاء المعري، ص: 327.
(5) نفسه، ص: 201.
(6) نفسه، ص: 199، 410.

النصوص الأدبية، تدل على وعي في ربط النص بصاحبه على أساس من النمط العام في تعبيره.

4. السياق المعنوي:

ونعني به وضع النص ضمن سياقه العام ثم اختباره، ومن أمثلة ذلك ما يرويه ابن قتيبة إذ يقول: "قال لي شيخ من أصحاب اللغة اجتمعت الرواة على خطأ في بيت لبيد وهو يقول:

من كل محفوف يظلّ عصيّه زوج عليه كلة وقرامها

وقال: المحفوف الهودج، والزوج النمط، فكيف يظل النمط وهو أسفل العصي وهي فوق، وإنما كان ينبغي أن يرووه من كل محفوف يظل عصيّه زوجا ثم يرجع إلى المحفوف فيقول عليه كلة وقرامها"[1]، فمعنى البيت ـ حسب الرجل ـ لا يستقيم، إذ يستحيل أن يظل النمط العصي وهو في الأسفل، والعصي في الأعلى، وإن كان ابن قتيبة لم يطمئن إلى هذا الشيخ الذي نسبه إلى أصحاب اللغة وعلق قائلاً: "ولا أرى هذا إلا غلطا منه، ولم تكن الرواة لتجتمع على هذه الرواية إلا بأخذ عن العرب"[2].

ومن هذا المنطلق أيضاً رد علي بن حمزة رواية المبرد لبيت الفرزدق في رثاء ابني مسمع:

ولو قتلا من جذم بكر بن وائل لكان على الناعي شديدا بكاهما

والرواية الصحيحة حسب علي بن حمزة: "من غير بكر، ولا يجوز ما روى لأنه نفي لهما عن سببهما وجعله إياهما وشيظا (أتباعاً وأحلافاً)"[3].

وهكذا كان نقد علي بن حمزة رواية المبرد مبنياً على أساس مدى استقامة المعنى الذي يفترض أن يكون ملائماً لغرض الشاعر، والسياق يحيل أن تكون الرواية كما أوردها المبرد، لأن ذلك بعيد عن المنطلق الذي انطلق منه الفرزدق.

ومن الأمثلة على اتخاذ النقاد السياق المعنوي مقياساً لفحص النصوص بغية إثبات صحتها أو رفضها، ما يرويه العسكري من أن أبا عبيدة روى لامرئ القيس "مكر ممر"، فقال السكري: إنما الرواية "مفر"، فقال: أيصفه بالفرار؟ قال السكري: آخر البيت يدل على أوله، ألا تراه قال: "مقبل مدبر معاً"؟[4] أي أنه بالنظر إلى آخر البيت نرى أن السياق يحتم أن تكون بدايته "مكر مفر"، ولا وجه لرواية أبي عبيدة.

وقد اختلف الرواة في رواية قول الشاعر:

(1) الشعر والشعراء لابن قتيبة، ص: 176.
(2) نفسه، ص: 176.
(3) التنبيهات على أغاليط الرواة لعلي بن حمزة، ص 112.
(4) شرح ما يقع فيه التصحيف للعسكري، ص 83.

زوجك يا ذات الثنايا الغر والرتلات والجبين الحر

فقال ابن الأعرابي إنما هو الربلات بباء تحتها نقطة، وقال أبو عبيدة: "يرويه المصحفون والآخذون من الدفاتر الربلات، وما الربلات من الثنايا والجبين وهي من أصول الفخذين، وإنما هي الرتلات، يقال: ثغر رتل: إذا كان مفلجا"[1].

وإذا كان ابن الأعرابي لم يقدم دليلاً وحجة على ما ذهب إليه، فإن أبا عبيدة جعل من السياق المعنوي دليلاً على صحة وجهة نظره، فما دام الشاعر قد ذكر الثنايا والجبين، فلا بد أن يكون قد أراد الثغر المفلج، وليس أصول الفخذين، لأن ذلك أقرب إلى ما كان فيه من معنى.

ومن هذا القبيل ما نقله أبو أحمد العسكري من كتاب لأحد العلماء قال: "روى أبو عمرو بيت ابن مقبل:

منحت نصارى تغلب إذ منحتها على نأيها جداء مانعة الغبر

فقال الأصمعي هذا خطأ، لأن الغبر بقية اللبن، وهي جداء (لا لبن لها)، فكيف تمنع بقية لبنها، وإنما يجب أن تكون حذاء وهي الخفيفة تسرع فيهم"[2].

فالأصمعي يرى بأن المعنى برواية أبي عمرو يكون مضطرباً فاسداً، إذ كيف تمنع الناقة التي لا لبن لها بقية اللبن؟، وقد اهتدى بفضل خبرته اللغوية إلى الرواية الصحيحة التي يستقيم بها المعنى وهي حذاء.

وعلى هذا الأساس اختار ابن السيد البطليوسي رواية "تذوق" على رواية "هتوف" في قول الشماخ بن ضرار:

هتوف إذا ما خالط الظبي سهمها وإن ريع منها أسلمته النوافز

لأنه في نظره قال قبل هذا البيت:

إذا أنبض الرامون عنها ترنمت ترنم ثكلى أوجعتها الجنائز

فقوله ترنمت يغنيه عن قوله: هتوف[3].

وقد أعاد ابن السيد ترتيب بعض أبيات قصيدة لطرفة بن العبد، مستأنساً بهذا الأساس التكاملي في القصيدة الشعرية وانسجام بنيتها، وهي قوله:

للفتى عقل يعيش به حيث تهدي ساقه قدمه

---

(1) نفسه، ص 85.
(2) نفسه، ص 78.
(3) الاقتضاب للبطليوسي، ص 411.

عند أنصاب لها زفر   في صعيد جمة أدمه

فقال: "ولا مدخول لقوله: عند أنصاب في هذا الموضع، ولا يتعلق به إلا على استكراه وتأويل بعيد، وإنما موضعه بعد قوله:

أخذ الأزلام مقتسما   فأتى أغواهما زلمه

لأنهم كانوا يقتسمون بالأزلام عند الأصنام"[1]

ومثال ذلك فعل الأعلم الشنتمري في قول الشاعر:

يوم ارتحلت برحلي قبل برذعتي   والعقل متله والقلب مشغول

ثم انصرفت إلى نضوي لأبعثه   إثر الحدوج الغوادي وهو معقول

إذ يقول: كذا وقع هذان البيتان والصواب أن يكون الأول ثانياً، لأنه انصرف أولاً إلى نضوه فارتحله وذهب"[2].

فقد نظر الأعلم إلى الترتيب الزمني المتدرج من الجزء إلى الكل، واقترح على هذا الأساس إعادة ترتيب البيتين، وإذ كان التوفيق قد جانبه في روايته، إذ لم يلتفت إلى الترتيب الفني الذي به تتجافى التجربة الشعرية عن التاريخ والسرد والمنطق إلى الإثارة والحيوية والفن.

ومراعاة لسياق المعنى قام يعقوب بن السكيت بإصلاح رواية المفضل الضبي لبيت الأعشى:

ساعة أكبر النهار كما شد   دت محيل لبونه أعتاما

إذ قام برد رواية البيت وقال: "هو تصحيف، وإنما هو مخيل.... رأى خالاً من السحاب، فخشي على بهمه أن تفرق للمطر أو يضربها.... لأنه يقول بعد هذا البيت:

ثم ولوا عنه الحفيظة والصبر   كما تطحن الجنوب الجهاما[3]

فقد لاحظ ابن السكيت أن رواية لفظة مخيل بالخاء معجمة هو الصحيح لأن معناها في هذه الحال يتناسب مع السياق العام، ويحدث ترابطاً بين الأبيات بحيث تصبح هناك علاقة معنوية بين البيت الذي وردت فيه الكلمة والبيت الذي يليه.

ومن هذا القبيل ما جاء في خبر متعلق بدفاع الأصمعي عن روايته لبيت ابن أحمر:

أرى ذا شيبة حمال ثقل   وأبيض مثل صدر السيف بالا

(1) نفسه، ص: 452.

(2) شرح الحماسة للأعلم الشنتمري، ص: 53.

(3) شرح ما يقع فيه التصحيف للعسكري، ص 135، 136.

حيث اعترض عليه ابن الأعرابي فقال: نالا بالنون من النوال، فقال الأصمعي: "إن الشاعر قد فرع من هذا فقال: فيهم شيخ حمال ثقل وهو الذي ينيل ويعطي، وفيهم شاب مثل صدر السيف بالا أي حالاً وهو كالسيف في حاله وبأسه، وفسر هذا في البيت الثاني فقال:

بهم يسعى المفاخر حين يسعى إذا ما عد بأسا أو نوالا

فأراد بالبأس الحال التي وصف الأبيض الفتى به، وبالنوال وصف به ذا الشيبة أنه حمال ثقل..."[1]. فالأصمعي زيادة على بحثه في دلالة "بالا" وما تؤديه من معنى ينسجم مع التفريع الذي قصده الشاعر في البيت، وهو ما يمكن أن نسميه الانسجام الأفقي، راح يبحث في علاقة البيت بما بعده، ورأى أن هناك انسجاماً عمودياً أيضاً، فحمال ثقل وبالا، له علاقة بقوله في البيت الموالي: بأسا أو نوالا.

هكذا إذن واجه النقاد بعض الروايات من خلال تطرقهم للقصيدة الشعرية من حيث وحدة أجزائها وصحة مبانيها وتناسق معانيها.

5. الألفاظ والمعاني:

لقد وازن النقاد بين الروايات المختلفة ورجحوا بينها في إطار حالات اللفظ والمعنى، كأن يكون في الرواية المختارة معنى أبلغ وأصوب، كما في قول الشاعر قطري بن الفجاءة:

حتى خضبت بما تحدر من دمي أحناء سرجي بل عنان لجامي

إذ يروى أكناف سرجي أو عنان لجامي، وحسب الأعلم الشنتمري فإن "رواية من روى (بل عنان) أحسن وأبلغ، لأن العنان لا يخضبه الدم إلا بعد سيلان شديد وجري عام، وإذا أضرب عن الأول بل وأوجب الخضاب للعنان فذلك أوكد وأبلغ فيما أراد من ذلك"[2].

فتوثيق الأعلم لرواية هذا البيت كان ـ كما نلاحظ ـ بالاعتماد على ما يؤديه كل لفظ من معنى، واختيار أفضل المعاني تعبيراً عما قصده الشاعر من مبالغة.

وعلى هذا الأساس أيضاً فضل ابن السيد البطليوسي رواية "الأين" على "المين" في قول المعري:

والعيش أين وفي مثوى امرئ دعة والله فرد وشرب الموت مشترك

وقد برر ابن السيد تفضيله لهذه الرواية على غيرها بقوله: "ورأيناه أليق بذكر المثوى والدعة... فكيف يقال: (هذا تصحيف)، وتحته معنى شريف، والمين أولى بأن يكون تصحيفاً، لأن

---

[1] شرح ما يقع فيه التصحيف للعسكري، ص 152.
[2] شرح الحماسة للأعلم، 2: 68.

المثوى والدعة لا يلتئمان بالمين كالتئامهما بالأين"[1].

فابن السيد ينفي أن يكون في الرواية التي رشحها تصحيف، لأن لفظها مرتبط بمعنى شريف من جهة، ولأن الأين أليق بذكر المثوى والدعة، في حين لا يلتئم هذان اللفظان مع المين التي يجدر أن تكون مصحفة، وبالتالي فالمعنى من لفظ الرواية المختارة أوضح وأنسب.

ومن الأمثلة على استخدام النقاد مقياس اللفظ في توثيق النصوص ما نراه من رأي أبي عبيدة البكري في رواية بيت الشاعرة ليلى الأخيلية:

لا تقربن الدهر آل مطرف لا ظالما فيهم ولا مظلوما

حيث علق على هذه الرواية بقوله: "وهذه الرواية هي الجيدة لوجهين: أحدهما أنها أفادت معنى حسناً لأنه قد يكون ظالماً أو مظلوماً من غيرهم، فيستجير بهم لرد ظلامته، أو لاستدفاع مكروه عقوبته، فلا بد لهم من إجارته، والوجه الثاني أن قوله: لا تقربن الدهر قد أغنى عن قوله أبداً فصار حشواً لا يفيد معنى"[2]، فاستجادة البكري لهذه الرواية وتفضيلها على غيرها مؤسس على سببين: أولهما أن فيها تناسقاً وإفادة معنى، وثانيهما أن فيها إيجازاً لفظياً في قوله: لا تقربن الدهر، وهو يغني عن الإطناب والحشو الذي لا يفيد معنى، وهو ما لاحظه البكري في الرواية الأخرى (لا ظالما أبداً ولا مظلوما).

ومن هذا القبيل أيضاً ترجيح البكري لرواية قول ابن الرومي:

وإلا فما يبكيه منها وإنها لأرغد مما كان فيه وأوسع

حيث فضلها على رواية: (وإنها لأرحب مما كان فيه وأوسع) ، ورأى بأنها أجود لأن قوله: "لأرحب وأوسع لفظتان بمعنى واحد، أما قوله لأرغد فيفيد معنى آخر لا يتم الرحب والسعة إلا به"[3].

فقد لاحظ ما في الرواية التي لم يستسغها من إطناب إذ استعمل فيها لفظان بمعنى واحد وهما أرحب وأوسع، في حين أن لفظة أرغد في الرواية المختارة موجزة وتتضمن إيحاء بمعان أخرى.

6. فقه اللغة:

رأى النقاد أن الرواية تفسد أحياناً من جهة تشابه الألفاظ نتيجة تصحيف السمع خاصة، فعمدوا إلى تصحيح النصوص بالاعتماد على خبرتهم باللغة العربية من حيث ترادفها وتضادها واشتقاقها، مما أطلقنا عليه مقياس فقه اللغة في تصحيح النصوص، ومن أمثلة ذلك ما أورده ابن السيد البطليوسي في شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري حيث وقف عند قول الشاعر:

(1) الانتصار ممن عدل عن الاستبصار للبطليوسي، ص 30، 31.
(2) سمط اللآلي للبكري، 2: 561.
(3) نفسه، 2: 926.

وقاسم الجود في عال ومنخفض كقسمة الغيث بين النبت والشجر

وراح يتعمق أصول الألفاظ لينقض رواية النبت والشجر، وعلق على ذلك بقوله: "وكذا وقع هذا البيت في نسخ السقط وكذا رويناه،وليس بصحيح عند التأمل لأن النبت اسم يعم الشجر وغيره مما تخرجه الأرض. وإن كان قد ورد عن أحد من اللغويين أن النبت غير الشجر فليس بصحيح، والصواب (بين النجم والشجر) لأن النجم ما لا يستقل على ساق، والشجر المشهور فيه ما استقل على ساق، وقد جاء في كتاب الله تعالى (وأنبتنا عليه شجرة من يقطين)، فسمى اليقطين شجراً وهو لا يقوم على ساق"[1].

فعلى الرغم من كون البطليوسي لم يغير رواية البيت إلى ما لا يراه صحيحاً، إلا أنه لم يجد وجهاً لتلك الرواية، إذ لن تكون قسمة الغيث بين النبت والشجر إلا عادلة، وهو ما لا يتناسب مع المعنى الذي أراده الشاعر في صدر البيت، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن النبت عام والشجر جزء منه، وبالتالي فلا مسوغ لقول الشاعر: كقسمة الغيث بين النبت والشجر، ويقرر ابن السيد البطليوسي أن الرواية الصحيحة هي (بين النجم والشجر)، فبذلك يستقيم المعنى الذي أراده الشاعر، ويحصل انسجام واتساق بين صدر البيت وعجزه.

وعلى أساس هذا الاعتبار رفض أبو زيد الأنصاري رواية أبي عمرو بن العلاء لبيت امرئ القيس:

تأوبني دائي القديم فغلسا أحاذر أن يرتد دائي فأنكسا

إذ اعتبر أبو زيد غلسا مصحفة وصوابها علسا (بالعين المهملة)، لأن المتأوب في نظره لا يكون مغلسا في حال واحدة، فغلس إنما هو أتى في آخر الليل، وتأوب جاء آخر النهار أما علسا فمعناه اشتد وبرح[2].

فقد أدرك أبو زيد بحسه اللغوي أن لفظة غلسا لا تنسجم مع المعنى الذي أراده الشاعر، ولا تتسق مع ما قبلها، فهي تحدث تنافراً في المعاني يصل إلى حد التناقض، ولم يكتف أبو زيد بهذا بل راح يقترح رواية بديلة لهذه اللفظة قريبة منها في بنيتها الصوتية وتتحد معها في بنيتها الصرفية والعروضية وهي كلمة (علسا)، وإن كان العسكري قد ذهب إلى تخطئة أبي زيد في هذه المسألة والانتصار لأبي عمرو بن العلاء، لاعتبارات هي إجماع الرواة على رواية أبي عمرو الكوفيين منهم والبصريين على السواء، ولسبب آخر يهمنا أكثر هنا وهو "أن بكر وغلس ليس هو أتى أول الغداة، وقد يقال في كل م تقدم عن وقته: بكر، حتى قالوا: بكر البرد وبكر الحر وسمي ما يتقدم من الفواكه بساكورة، وفي حديث النبي (ﷺ): [من بكر وابتكر...] ولم يرد من أتى الجمعة بكرة، وإنما

---

(1) شروح سقط الزند، لابن السيد البطليوسي، 1: 138.
(2) شرح ما يقع فيه التصحيف للعسكري، 109، 110.

أراد من تقديم الوقت، وقال امرؤ القيس: تأوبني داني، فتقدم الوقت الذي كان يتأوبني فيه"[1].

وبقدر ما تعجبنا نباهة أبي زيد، وقدرته على استحضار اللفظ الذي رآه مناسباً، وتبهرنا حجته لما فيها من استدلال منطقي قوامه النظر العميق في أصول الألفاظ والربط بين أجزاء الكلام، بقدر ما يشدنا هذا التحليل اللغوي الذي قام به العسكري في سبيل الدفاع عن رواية الجمهور.

وفي السياق نفسه نقف على نقاش علي وفع حول رواية بيت الأعشى:

إنـي لعمـر الـذي حطت مناسـمها تحـدي وسـيق إلـيها الـباقر العـثل

فقد رواه أبو عبيدة حطت مناسمها بالحاء غير معجمة، وقال يعني حطاطها في السير، وهو الاعتماد، ورواه الأصمعي خطت بالخاء أي شقت التراب، وقال الأصمعي حطت خطأ، ثم جاء علي بن حمزة فحكم بين الرأيين، وقال: "وأصاب أبو عبيدة في حطت لأنه وجه صحيح جيد، وأخطأ الأصمعي في قوله: خطت، ولأن تكون معتمدة في سيرها خير من أن تكون خاطة، والحط الاعتماد، يقال: حط يحط حطا إذا اعتمد، ولما لم يعرفه الأصمعي رده، قال عمرو بن الأهتم:

ذريـني وحطـي فـي هـواي فإنني علـى الحسـب الزاكـي الرفـيع شفيق"[2]

وهكذا نرى كل واحد من هؤلاء النقاد الثلاثة قد حاول الدفاع عن رواية معينة انطلاقاً مما تحمله اللفظة من معنى في سياقها، وما يتوافر لها من انسجام داخل النص، نجد ذلك خاصة عند علي بن حمزة الذي وازن بين روايتي أبي عبيدة والأصمعي كما وازن بين المعنيين، وخلص إلى ترجيح رواية أبي عبيدة، وفضل أن يكون المعنى: معتمدة في سيرها على أن تكون شاقة للتراب، وبالتالي تكون لفظة حطت أنسب في هذا السياق من لفظة خطت.

ومن أجل أن يوفر لرأيه قدراً من الدليل العلمي راح يبحث في اشتقاق الكلمة وفي دلالتها المعجمية، كما أورد شاهداً على الشعر على استخدامها بهذا المعنى الذي آثره.

وأخيراً يمكن القول: إن النقاد القدماء قد استخدموا بكفاءة مجموعة من الأدوات في تصحيح النصوص، اشتقوها من النصوص نفسها، وتمثلت في علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة وفقه اللغة، بالإضافة إلى علم العروض والسياق المعنوي للنص، وائتلاف اللفظ والمعنى، فوضعوا بهذا المقاييس، لبنة صلبة في بناء منهج توثيقي متكامل لتقييم النصوص الشعرية التي تناهت إليهم عن طريق الرواية الشفوية تقييماً صحيحاً بحثاً عن أصالتها وصحتها.

***

[1] نفسه، ص 110.

[2] التنبيهات على أغاليط الرواة لعلي بن حمزة، ص 81.

المصادر والمراجع

1 ـ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لمحمد بن السيد البطليوسي، بيروت، المطبعة الأدبية، 1961.

2 ـ الانتصار ممن عدل عن الاستبصار لابن السيد البطليوسي، تحقيق حامد عبد المجيد، مطبعة الرسالة (القاهرة)، د. ت.

3 ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي 1964.

4 ـ التنبيهات على أغاليط الرواة في كتب اللغة المصنفات، لعلي بن حمزة، تحقيق عبد العزيز الميمني، مصر، دار المعارف 1967.

5 ـ التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه، لأبي عبيد البكري، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، القاهرة، دار الكتب، الطبعة الأولى1926.

6 ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967.

7 ـ رسالة الغفران لأبي العلاء المعري تحقيق بنت الشاطئ، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادس، 1977.

8 ـ سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، لأبي عبيد البكري، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة، 1936.

9 ـ شرح الحماسة، للأعلم الشنتمري.

10 ـ شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف لأبي أحمد العسكري، تحقيق عبد العزيز أحمد، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1936.

11 ـ شروح سقط الزند، لابن السيد البطليوسي، تحقيق مصطفى السقا وعبد السلام هارون وإبراهيم الأبياري، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.

12 ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة، تقديم الشيخ حسن تميم، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الثالثة، 1987.

13 ـ علم العروض والقافية للدكتور عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية، 1974.

14 ـ قراضة الذهب لابن رشيق القيرواني، تحقيق منيف موسى، بيروت، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1991.

15 ـ الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، للحسن بن بشر الآمدي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، 1961.

□□□

من سمات الأداء في ثقافة العرب الأولين (الإيقاع)

د.بلقاسم بلعرج بن أحمد(*)

***لقد** ثبت علمياً أن حاسة السمع لدى الإنسان أهم الحواس الخمس في عمليتي الإدراك والتواصل لا مع غيره فحسب وإنما مع الكون كله الذي يمتلئ بآلاف الأصوات ليلاً ونهاراً، وأنها الحاسة التي لا تتوقف عن العمل حتى في حالة نوم الإنسان[2].*

ومن ثم إنها ليست آلة لإدراك المحسوسات من الأصوات فقط وإنما لإدراك المعقولات من المعاني أيضاً؛ فقد نابت عن العقل في بعض الأحيان في قبول الأشياء ورفضها، نحو قوله تعالى: ﴿قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿ من إله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون﴾[4].

تعني كلمة السمع في هاتين الآيتين فهم الكلام وعقله ثم ما ينتج عنه من تصرف ورد فعل بعد ذلك. ومنه يتبين أن السمع ما وقر في الأذن مما يسمعه الإنسان، وما وقر في العقل مما يفهمه كذلك، فصار بذلك الوسيلة الرئيسة لتلقي العلم واكتساب اللغة، ولا يخفى أن اللغة العربية جمعت سماعاً من الأعراب من قبل الرواة واللغويين، ولعله لأجل ذلك عده ــ أي السمع ــ ابن خلدون أبا الملكات اللسانية[5].

إننا بالسمع ندرك الدور المهم والمؤثر للصوت في حياتنا؛ به نعيش وعليه نعيش. ولا أدل على ذلك من المعلمين والمقرئين والمذيعين والممثلين والمطربين والباعة الجوالين ومن في منزلتهم[6]..

لقد توصل الدارسون إلى أن عملية التواصل التي تعتمد على الكلام تستهلك حوالي 70% من

---

*جامعة قالمة ــ الجزائر.

(2) ينظر الدلالة الصوتية لكريم زكي حسام الدين، مكتبة الأنجلو المصرية ط 1، 1992 ص 7 وما بعدها.

(3) سورة البقرة: 93.

(4) سورة القصص: 71.

(5) ينظر المقدمة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت 1982، ص 1071ــ 1072.

(6) ينظر الدلالة الصوتية، هامش ص 10.

وقت الإنسان الذي يقتضيه متكلماً ومستمعاً[1]. وأن هذه العملية لا تقتصر على ما نقول فقط وإنما كيف نقول أيضاً[2]. وهو ما يعني أن كيفية الأداء الصوتي الكلامي تسهم إلى حد كبير في تحديد مفهوم الرسالة اللغوية[3]، لأن الأذن تنفعل بكل ما تسمع وتتفاعل معه إن إيجاباً أم سلباً، من ذلك مثلاً قول الذلفاء[4] عندما سمعت صوت سنان[5].

ألا رب صوت رائع من مشوه — قبيح المحيا واضع الأب والجد

يروعك منه صوته ولعله — إلى أمةٍ يعزى معاً وإلى عبد[6]

وآكد دليل على هذا ما دعا إليه القرآن في كيفية محاورة الآخرين أو دعوتهم أو مجادلتهم، قال تعالى: ﴿اذهبا إلى فرعون إنه طغا فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى﴾[7].

وقال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وأخي هارون هو أفصح مني لساناً فأرسله معي ردءاً يصدقني فأخاف أن يكذبون﴾[8].

وقال تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[9] وقال: ﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن﴾[10] وقال: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾[11].

من كل هذه الأمثلة يتبين جلياً أنه إذا كانت اللغة في جوهرها وسيلة من وسائل التواصل المختلفة ــ وهي أهمها على الإطلاق ــ فإن حسن الصوت وحسن الأداء ما بين النفس والكلمة وما بين الإنسان والحياة[12].

وقد كان المجتمع العربي منذ العصر الجاهلي يتواصل بلغة عربية تجمع بين الشعر والنثر اللذين يمثلان الكلام الذي لا يخرج عن أن يكون تركيباً معيناً لنماذج من الأوزان الموسيقية بينها توافق في الجرس والنغمة والانسجام أي أنه يتركب من وحدات تتشابه وتختلف، وتتكرر وتتناظر،

---

(1) ينظر 15: *SULGER FRANCOIS, LES GESTES VERTTE, SAND PARIS 1986*
(2) ينظر الدلالة الصوتية ص 149.
(3) نفسه ص 15.
(4) هي جارية الخليفة سعيد بن عبد الملك، ثم آلت بعد وفاته إلى أخيه سليمان بن عبد الملك.
(5) هو مغني سليمان بن عبد الملك ونديمه وسميره.
(6) ينظر العقد الفريد لابن عبد ربه، شرح وضبط أحمد أمين وآخرين دار الكتاب العربي بيروت 1982، 6/66 ــ 69.
(7) سورة طه: 44.
(8) سورة القصص: 34.
(9) سورة النحل: 125.
(10) سورة الإسراء: 53.
(11) سورة العنكبوت: 46.
(12) ينظر الإيقاع الداخلي في القصيدة العربية المعاصرة لخالد سليمان، مجلة الآداب جامعة قسنطينة (الجزائر) العدد 4، 1997، ص 258.

ويتألف من مجموعها ما يمكن تسميته قطعة موسيقية[1].

يقـول الجاحظ: "... اعلم لو أنك اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدت فيها مستفعلن مسـتفعلن كثـيراً، ومستفعلن مفاعلن وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً، ولو أن رجلاً من الـباعة صـاح: مـن يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفعولات وكيف يكون هذا شعراً وصاحبه لم يقصد إلى الشعر، ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام"[2].

وهـو ما يستشف منه أن العرب الأولين كانوا يحفلون كثيراً بالعنصر الموسيقي، ولم يكن ذلك عندهم من قبيل الترف ولإهدار الطاقات وإنما عدوه وسيلة فعالة من وسائل الاتصال والتبليغ، إذ به يؤثر في المتلقي فينفعل وتتحرك مكنوناته فينصاع لذلك العمل الفني وينجذب إليه.

وذكر الموسيقى والوزن يقودنا إلى الحديث عن الإيقاع موضع دراستنا.

تعريف الإيقاع:

يذهـب أبـو حـيان التوحـيدي إلـى أنه "فعل يكيل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة متعادلة"[3].

أو أنه "... تواتر الحركة النغمية وتكرار الوقوع المطرد للنبرة في الإلقاء وتدفق الكلام المنظوم والمنثور عن طريق تآلف مختصر العناصر الموسيقية"[4].

أو "هو التوازن الناشئ عن تقارب الشبه بين المسافات الفاصلة بين كل نبر ونبر، وهذا التوازن هو مصدر رشاقة الأسلوب وسبب قوي من أسباب ارتياح النفس له"[5].

وتجـدر الإشارة إلى أن الباحثين أدركوا وثوق الصلة بين الإيقاع الموسيقي وبين النظام الذي تسير علـيه حـركة الجسم والطبيعة[6]. فهو من هذه الناحية سمة من سمات الحياة بل هو الحياة نفسها ـ كما يقولون ـ يدركه الإنسان في مهده عندما تأخذه أمه لينام أو ترقصه ليكف عن البكاء، وقد أثبتت التجارب الطبـية أن ضـربات قلـب الأم تمثل أول الإيقاعات التي يسمعها الطفل في بطن أمه، وبعد ولادته على صدرها، ونجد إحساسه بالأنماط الإيقاعية الأخرى تنمو معه تدريجياً قبل ولادته[7].

---

(1) ينظر فقه اللغة وخصائص العربية لمحمد المبارك، دار الفكر بيروت ط 1981، 7 ص 282، وينظر اللغة الشاعرة لعباس محمود العقاد، مكتبة الأنجلو المصري، 1960، ص 708.

(2) البيان والتبيين تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت (د.ت) 288/1، 189.

(3) المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية بمصر ط1، 1929 ص 310 وينظر المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع لأبي القاسم محمد القاسم السلجماسي تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط (المغرب) ص 407.

(4) المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونجي، دار الكتب العلمية بيروت ط2، 1999، 149/1.

(5) الفاصلة القرآنية بين المبنى والمعنى لعيد محمد شبايك، دار حراء القاهرة ط1، 1993 ص 70.

(6) ينظر التعبير الموسيقي لفؤاد زكريا، دار مصر للطباعة ط1، 1956، ص 20، 21.

(7) ينظر الدلالة الصوتية ص 151، المتن والهامش.

وكمـــا يشعر الإنسان بالإيقاع وهو جنين يدركه وهو طفل نائم على صدر أمه أو يرضع ثديها، وهـــو كذلك كبير وفي كل زمان ومكان، إذ كل شيء في الوجود يتحرك سواء أكان ذلك حول نفسه أم حـــول غيره، مستقلاً أم تابعاً، ولننظر إلى الأجرام السماوية وإلى الطبيعة من حولنا وإلى أعضاء أجسامنا وإلى طريقة التنفس ودوران الدم فيها وما إلى ذلك نجد كلاً يتحرك وفق إيقاع معين[1].

ومـــن ثـــم لا عجـــب أن يلحظه كل إنسان في فنونه التعبيرية شعراً كانت أم نثراً، ومنه كلام العـــرب الـــذي إذا استمعنا إليه متصلاً أحسسنا بتشابه كميات المسافات بين نبر وآخر، أو بتقاربها، وهـــو ما يمنح الأذن إحساساً بالإيقاع[2]. ذلك أن العرب أمة شعر بالدرجة الأولى ــ فهو ديوانهم ــ وأن الموســـيقى والإيقاع من مقوماته الأساسية وخاصتان تمييزيتان له، بهما يؤثر في نفوس المتلقين وبدونهما لا معنى لوجوده[3]. ولذلك يصعب فصلهما عنه وتناوله بصورة مستقلة عنهما.

إن للإيقاع لذة ولذته لا تظهر في السمع والفم بقدر ما تظهر في إحساس المتلقي بتحقيق التلاؤم والتطابق بين الأنغام والكلمات والمعاني التي تنفذ ــ من دون شك ــ إلى قلبه وتهز أعماقه[4].

يقول أدونيس: "الإيقاع في اللغة الشعرية لا ينمو في المظاهر الخارجية للنغم: القافية، الجناس، تزاوج الحروف وتنافرها، هذه كلها مظاهر أو حالات خاصة من مبادئ الإيقاع وأصوله العامة. إن الإيقاع يتجاوز هذه المظاهر إلى الأسرار التي تصل بين النفس والكلمة، بين الإنسان والحياة"[5].

وورد عـــن بـــيرتون (ntoBur) قولـه: "إن الإيقـــاع يساعد في إنتاج الانفعال القوي والتأثير المـــتزايد، والمـــتانة والمهابـــة، وخفـــة السمع، والسرعة والاسترخاء أو أي تأثير آخر يقصد إليه الشاعر"[6].

نستنتج مما ذكر أن الإيقاع مثير للاستجابة للصوت والصورة والانفعال والفكرة، وهو من هذه الناحـــية لـــيس مجـــرد حقيقة سيكولوجية فحسب وإنما هو عنصر إبداعي كبقية العناصر الإبداعية الأخرى. وينطوي على بعد نفسي إبلاغي مؤثر سهل المرور إلى الجانب الآخر حيث المتلقي[7].

إنـــه موجود عند الشاعر والموسيقى والراقص ويقوم على مبدأ النظام والتناسب[8]. كما أنه في حقـــيقة أمـــره ليس مادة وإنما هو إحساس تجسده المادة التي يرتبط بها فيتخذ شكلاً مادياً، وهو في

---

(1) نفسه ص 151.

(2) ينظر الفاصلة القرآنية بين المبنى والمعنى ص 70، 71.

(3) ينظر على سبيل المثال: عيار الشعر لابن طباطبا العلوي تحقيق طه الحاجري، دار سعد زغلول، القاهرة 1956 ص3؛ وموسيقى الشعر لإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط 5، 1981 ص 17.

(4) ينظر البلاغية في البلاغة العربية لسمير أبو حمدان، منشورات عويدات الدولية بيروت، باريس ط1، 1991 ص 66، 68 وينظر الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية لعز الدين إسماعيل دار الكاتب العربي القاهرة 1976 ص 67.

(5) مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت ط4، 1983 ص 94.

(6) إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي لمحمد العبد، دار المعارف، مصر ط1، 1988 ص 33.

(7) ينظر المرجع نفسه ص 33، وينظر الإبلاغية في البلاغة العربية ص 69.

(8) أي هو تنظيم زمني للحركة، ومن ثم هو تنظيم زمني لحركة اللحن.

الشعر والنثر متمثل في الحركات اللفظية وفي الموسيقى مجسد في الحركات الصوتية، وفي الرقص متجل في الحركات البدنية. إن من هذه النواحي كلها بمثابة الظرف أو الوعاء أو القالب للحركة اللفظية والصوتية والبدنية، فيظهر بذلك للحس، ويشعر الإنسان معه باللذة والجمال، وأي خلل يصيبه يترتب عليه فساده ويحل محله ما يمكن تسميته بالاضطراب[1].

كما أن أي تغير فيه أو تنوع يترتب عليه تغير العاطفة والفكرة بل والصورة والإحساس كذلك[2].

وانطلاقاً مما توصل إليه العلماء من أن للحياة الاجتماعية والبيئة الطبيعية تأثيراً على لغة الإنسان، يظهر في ألفاظه وكلماته وأساليبه، يقتضي منطقياً أن تغير إيقاع الحياة ومقتضيات التعبير تفرض على الشاعر أو المتكلم التأقلم معها صوتاً وأسلوباً ومعنى.

والمطلع على تراث العرب الأولين يجد أغلب مظاهر عقليتهم محصوراً في أدبهم أي في اللغة والشعر والأمثال والقصص[3]، وهي نتيجة منطقية لحياتهم الاجتماعية وصورة صادقة لبيئتهم الطبيعية[4].

وهي ــ كما يبدو ــ مظاهر، للإيقاع فيها حضور قوي. فهم يعتمدون على المنطوق أكثر من المكتوب نظراً لطابع الأمية المتفشي فيهم من ناحية وبساطة وسائل الكتابة والتدوين وندرتها من ناحية ثانية، ولذا نقرأ عنهم تميزهم بآذان موسيقية وإحساس مرهف جعلهم بفطرتهم يحسون بموسيقية الكلام أياً كان نوعه، ويفتنون في طرق ترديد الأصوات في الكلام حتى يكون له نغم وموسيقى، وحتى يسترعي الآذان بألفاظه، كما يسترعي القلوب والعقول بمعانيه، مما يدل على مهارتهم في نسج الكلمات وبراعتهم في ترتيبها وتنسيقها، والهدف من هذا هو العناية بحسن الجرس ووقع الألفاظ في الأسماع، بحيث يصبح البيت الشعري أو الجملة من الكلام أشبه بفاصلة موسيقية متعددة النغم مختلفة الألوان يستمتع بها من له دراية بهذا الفن، ويرى فيها دليلاً على المهارة والقدرة الفنية"[5] ولذلك نجدهم كثيراً ما يتبارون ويتفاخرون في قول الكلام المؤثر في السامع ويمدحون شدة العارضة[6]، وقوة المُنة[7] وظهور الحجة وثبات الجنان والتفوق على الخصم ويهجون بخلاف

---

(1) ينظر الدلالة الصوتية ص 151، 152.

(2) ينظر إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي ص 33.

(3) وهذا لا ينفي معرفتهم بالأنساب والأنواء والسماء وبشيء من الأخبار والطب، وهي لبساطتها لا ترقى إلى تمثيل عقليتهم تمثيلاً حقيقياً خلافاً للشعر والنثر.

(4) ينظر فجر الإسلام لأحمد أمين، دار الكتاب العربي بيروت ط 10، 1969 ص 46 وما بعدها. والشعر الجاهلي لعبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة بيروت 1986 ص 69 وما بعدها.

(5) لغتنا الجميلة لفاروق شوشة، مكتبة مدبولي، القاهرة (د.ت) ص 165.

(6) العارضة: قوة الكلام وتنقيحه، والرأي الجيد.

(7) المنة: القوة.

ذلك[1].

وأورد الجاحظ أمثلة شعرية كثيرة يستدل بها في هذا المجال من ذلك قول أحدهم:

سل الخطباء هل سبحوا كسبحي ... بحور القول أو غاصوا مغاصي

لساني بالنثير[3] وبالقوافي ... وبالأسجاع أمهر في الغواص[2]

من الحوت الذي في لج البحر ... مجيد الغوص في نجج المغاص[4]

وهو ما يوحي بأن العرب كانت تنتقي أصوات الألفاظ وتحسن سبكها والتأليف بينها وكذلك التراكيب، مراعية التنسيق الصوتي فيها والانسجام وذلك أفاد منه اللغويون والنحاة كثيراً فهذا الخليل بن أحمد الفراهيدي يضبط ألفاظ اللغة ـ أسماء كانت أم أفعالاً ـ في قوالب صرفية ذات إيقاع موسيقي مضبوط ودقيق لا يحيد عنه متكلم اللغة، فما دل مثلاً على الفاعلية من الثلاثي المجرد يكون دائماً على وزن (فاعل) وما دل على المفعولية من (استفعل) يكون على وزن (مستفعل)، وما دل على جمع العاقل من (افتعل) هو على وزن (مفتعلون)[5].

ولعل هذا كان من الأسباب التي اهتدى بها إلى ضبط أبيات الشعر بالأوزان متخذاً الأساس الصوتي بناء. ولا عجب في ذلك فاللغة العربية لغة إيقاعية تقوم على مبدأ المقاطع التي نلمح من خلالها تناسباً بين الصوامت والصوائت، سواء على مستوى الألفاظ أو على مستوى التراكيب في المنظوم والمنثور.

وقد بلغ أثر العامل الموسيقي فيها أوجه في طورها الجاهلي وفي طورها الإسلامي[6] الذي لم تخل قراءة القرآن الكريم من الطابع الإيقاعي والنغمي فيه، فقد ورد أن هناك أقواماً ابتدعوا أصوات الغناء المصحوبة بالتطريب عند قراءتهم للقرآن، من ذلك أنهم وضعوا بعض المدود في غير مواضعها، وزادوها في أماكن لا يجيزها الأئمة، ومن أمثلة ذلك تغنيهم بقوله تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر﴾[7] نقلاً عن تغنيهم بقول الشاعر: (بسيط)

أما القطاة فإني لست أنعتها ... نعتاً يوافق عندي بعض ما فيها[8]

---

(1) ينظر البيان والتبيين 176/1.

(2) لم يرد هذا فيما توفر لدي من معجمات كالعين والجمهرة ولسان العرب وينادر فيه شذوذاً تصريفياً حيث صحت الواو، وقد ورد في القاموس المحيط (الغياص) بالياء المنقلبة عن واو لأجل الكسرة التي قبلها، والغياص والمغاص كلاهما يعني النزول تحت الماء.

(3) النثير: الكلام المنثور.

(4) ينظر البيان والتبيين 179/1.

(5) ينظر الدلالة الصوتية ص 152، وفقه اللغة وخصائص العربية ص 280.

(6) ينظر عبقرية اللغة العربية لعمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص107.

(7) سورة الكهف: 79.

(8) ينظر الدلالة الصوتية ص 153، 154.

كمـا أن العروضـيين استعانوا بالطابع الإيقاعي للآيات القرآنية في تعليم بحور الشعر لطلبتهم نحو البحر الطويل:

فعولـن مفاعيلـن، فعولـن مفاعلـن فمـن شـاء فليؤمـن ومن شاء فليفكر[1]

والبحر المديد:

فاعلاتـن فاعلـن فاعلاتـن تلـك آيـات الكـتاب الحكـيم[2]

والبحر السريع:

مسـتفعلن مسـتفعلن فاعلـن يـا أيهـا الـناس اتقـوا ربكـم[3]

وامـتد هـذا الأثـر إلى العصر الحديث وصار سمة أسلوبية في نثر بعض الأدباء الكبار على غـرار مـا نجده عند طه حسين من ترديد للألفاظ وتكرار للعبارات تتوازى فيها الكميات الإيقاعية، وكان يستحسن ذلك ويتلذذ به[4].

أنواع الإيقاع:

للإيقاع عند العرب نوعان: إيقاع داخلي وإيقاع خارجي.

ـ فالداخلـي يعرف بجرس اللفظ المفرد أو ما يطلق عليه البلاغيون بـ (فصاحة المفرد) وله وقع كبير على النفس لما له من ارتباط قوي بالدلالة والإيحاء.

ـ أمـا الخارجـي فيقصد به الموسيقى الناتجة عن ارتباط الألفاظ وتآلفها وتناسقها. ومن هذين الإيقاعين يتولد الإيقاع العام للنص الإبداعي شعرا كان أم نثرا[5].

1. الإيقاع الداخلي للكلمة:

لـم يعـن الشعراء بإيقاع القافية والوزن في قصائدهم فقط بل عنوا كذلك بالإيقاع الداخلي في صـياغتهم، فجاءت ألفاظهم منسجمة ومتناسقة يأخذ بعضها برقاب بعض، ولم يكن ذلك سهلاً عليهم مـثلما قـد يتصوره بعض الناس، وإنما كان يستهلك من أعمارهم أياماً وشهوراً، وكان منهم من لا يخـرج قصيدته للناس حتى يحول عليها الحول وهو يجتهد في تصحيحها وتنقيحها وتهذيبها كزهير

(1) سورة الكهف: 29.
(2) سورة يونس: 1.
(3) سورة النساء: 1.
(4) ينظر نظرية التطعيم الإيقاعي في الفصحى للبشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر 1984 ص 45 ـ 53. والدلالة الصوتية ص 150.
(5) ينظر الإبلاغية في البلاغة العربية ص 68 ـ 69.

والحطيئة مثلاً[1].

وإذا أنعمنا النظر في مفردات اللغة العربية وجدنا فيها أكثر من عنصر واحد يجعل من الإيقاع الداخلي للكلمة أكثر تأثيرا في النفس من ذلك:

1 ـ الصوت وأثره الموسيقي:

لا يخلـو حرف من أحرف الكلمة من صوت وموسيقى خاصة به وهو بهذه الخاصية يأتلف مع أصـوات ويخـتلف مع أخرى، وهو أمر يحتم على المتكلم اختيار المؤتلف ورصفه جنباً إلى جنب سعياً للحصول على لفظ مستساغ يقع من النفس موقعاً حسناً[2].

وقـد كان للخليل بن أحمد فضل السبق في هذا المجال، إنه اللغوي النحوي العروضي الذواقة، عـرض حروف العربية حرفاً حرفاً وأبنية كلماتها بناءً مشيراً إلى الشروط والأسباب والمعايير التي بها تعرف الكلمة العربية من غيرها، من ذلك أنه ذهب إلى أن لكل حرف من حروف الهجاء طبيعة نغمـية خاصـة، بفضلها يحسن بناء لفظة أو يقبح بصرف النظر عن مخرج صوته، فالعين والقاف علـى سبيل المثال "لا تدخلان في بناء إلا حسنتاه لأنهما أطلق الحروف وأضخمها جرساً فإذا اجتمعا أو أحدهمـا في بناء حسن البناء لنصاعتهما"[3]. فربط بين الطبيعة النغمية للصوت وبين وقع جرس اللفظة على السمع والنفس معاً.

ويبدو أنه أثر تأثيراً واضحاً فيمن جاء بعده من البلاغيين، فقد تطرقوا إلى هذا بكيفية مماثلة أو تكاد كحازم القرطاجي[4] وابن الأثير[5] على سبيل المثال.

فلو أخذنا مثلاً كلمة (ملع) وجدناها غير منسجمة الأحرف بهذا الترتيب وينبو عنها الذوق السليم في حين إذا عكسنا أحرفها صارت (علم) وهي كما يبدو منسجمة حسنة لا مزيد على حسنها[6].

ومـا قـيل عن الحروف يقال عن الحركات المرافقة لأحرف المد (الألف والياء والواو) وهي الفـتحة والكسـرة والضـمة، إنها أبعاضها كما يقول ابن جني[7]. ومن الطبيعي أن يكون لكل منها جرسـها الخاص وموسيقاها التي تزيد في تحسين جرس اللفظ أو تقبيحه مثلما ذهب إلى ذلك بعض المعاصـرين ممن تناولوا هذا الموضوع بالدرس[8]. ولعلهم تأثروا في ذلك بالبلاغيين والنقاد القدامى

(1) ينظر المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونجي، 386/1، 387.
(2) ينظر الإبلاغية في البلاغة العربية ص 76.
(3) العـين، تحقـيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة ط2 إيران 1409، 53/1. وينظر الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية لمجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط1، 1984 ص 47.
(4) ينظر منهاج البلغاء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية تونس 1966 ص 222.
(5) يـنظر المـثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 1995، 1/ 159، 160، 193، 194.
(6) ينظر المثل السائر لابن الأثير 159/1، 160.
(7) ينظر سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط2، 1993، 17/1.
(8) ينظر على سبيل المثال الإبلاغية في البلاغة العربية ص 77 والأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ص 49.

الذي وازنوا بين الحركات ثقلاً وخفة ــ على غرار فعلهم مع الحروف ــ فما كان خفيفاً على السمع كالفتحة والكسرة حسن لفظه وما كان خف ذلك كالضمة قبح لفظه[1].

وما تجدر الإشارة إليه أنهم لم يتناولوا في هذا الموضوع أجراس الحروف والحركات وتأثيرها الموسيقي بمعزل عن مخارجها لما لهذه الأخيرة من دور في ثقل الحرف وخفته، فقد تناول الخليل بن احمد ذلك بدقة في حين تطرق إلى الحروف العربية، حيث صرح بأن بعضها أسهل على اللسان والنطق من بعض، وذكر حروف الذلاقة والحروف الشفوية بأنها سهلة النطق ولهذا كثرت في أبنية الكلام العربي، بل بها تعرف الكلمة العربية من غيرها[2].

وقد أكد هذا، الدرس الصوتي الحديث حين أشار علماء الأصوات إلى أن الإنسان عند النطق بالحرف يحتاج إلى مجهود عضلي تشترك فيه مجموعة من العضلات والأوتار والأعصاب، وهو ليس واحداً، وإنما يختلف من صوت إلى آخر، فما يخرج من الحلق يتطلب جهداً أكبر مما يخرج من الفم أو الشفتين. ولما كانت النفس البشرية تميل بطبعها إلى الاقتصاد في المجهود للوصول إلى غرضها، فإنه متى تحقق لها ذلك شعرت باللذة، والعكس بخلافه، فهي تنفر من بعض الحروف لثقلها في النطق وتحميل المتكلم بعض المشقة.

إننا لو أخذنا الهمزة مثلاً وجدناها "من أشق الحروف وأوعرها حين النطق، لأن مخرجها فتحة المزمار، ويحس المرء حين ينطق بها كأنه يختنق، ومثل الهمزة في المجهود العضلي، القاف وكذلك أحرف الإطباق وهي: الضاد والصاد والطاء والظاء، فكل هذه تتطلب للنطق وضعاً للسان يحمل المتكلم بعض المشقة"[3].

وفي هذا السياق ورد قول الجاحظ: "... وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضياً موافقاً، كان على اللسان عند إنشاء ذلك الشعر مؤونة (...) وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً وسبك سبكاً واحداً فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان"[4]. واستدل على هذا بأمثلة كثيرة يطول ذكرها في هذا المقام[5]...

وعلى هذا ذم البلاغيون والنقاد الشعر الذي يتضمن ألفاظاً غير محببة للنفس لغرابتها أو لوحشيتها أو لثقلها، من ذلك أنهم عابوا على المتنبي استعماله مفردات ينبو عنها السمع ولا يستسيغها نحو قوله في مدح سيف الدولة الحمداني (متقارب):

مبارك الاسم أغر اللقب ... كريم (الجرش)[6] شريف النسب

---

(1) ينظر بعض الشواهد التي استدل بها ابن الأثير، في المثل السائر 193/1 وما بعدها.
(2) ينظر العين، 52/1، 53.
(3) موسيقى الشعر لإبراهيم أنيس، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة 1972، ص 22، 23.
(4) البيان والتبين 66/1، 67.
(5) ينظر المصدر نفسه، 65/1 وما بعدها.
(6) الجرش، النفس، وهي من قبيح ألفاظ المتنبي.

فكلمة (الجرش) في البيت من الألفاظ غير المحببة إلى النفس لأن فيها تأليفاً يكرهه السمع، وينفر منه فجاءت وكأنها غريبة عن البيت وأقحمت فيه إقحاماً، فثقلت وأثرت سلباً على القيمة الإبلاغية للبيت[1].

ومن ثم شبهوا جري الألفاظ من الأسماع مجرى الصور من الأبصار[2]. وهو ما يوحي بأن العملية الإبلاغية لا تقوم على السمع فقط، من حيث هو مقياس لتذوق نغم الألفاظ وإيقاعها، وكشف البعد الجمالي والإبلاغي فيها وإنما تقوم على مشاركته بقية الحواس على اعتبار أنها أساس الذوق الفني، فكل حاسة تتقبل ما كان موافقاً لما طبعت له.

ولذلك لم يجانبوا الصواب عندما قرروا أن "النفس تقبل اللطيف وتنفر عما يضاده ويخالفه، والعين تألف الحس وتقذي القبيح، والأنف يرتاح للطيب وينفر للمنتن والفم يلتذ بالحلو ويمج المر، والسمع يتشوق للصواب الرائع وينزوي عن الهر الهائل، واليد تنعم باللين وتتأذى بالخشن"[3].

2 ـ البعد الإيحائي للموسيقى الداخلية للكلمة:

لكل كلمة بعد إيحائي إبلاغي يدل على معنى بذاته، وطالما هي تعبير عن صورة ذهنية سمعية فإنه بإيقاعها الموسيقي قادرة على إثارة الانفعال المناسب في نفس المتلقي فيدرك معنى الكلمة من خلال سماع جرسها وإيقاعها الداخلي من دون أن يكون له علم مسبق به، أي يمكننا معرفة معاني الألفاظ أو الكلمات من خلال موسيقاها وهو ما يدعى عند البلاغيين بالموهبة الموسيقية للألفاظ[4]. كالحفيف لصوت الأغصان عندما يلامسها الهواء والخرير لصوت الماء عندما ينساب في الجداول بين الصخور وما إلى ذلك.

وإدراك دلالات الألفاظ من خلال أصواتها وأجراسها أمر شائع عند العرب حتى ولو كانت المفردات من الدخيل، وقد أورد السيوطي في المزهر تحت عنوان "المناسبة بين اللفظ ومدلوله" أن هناك من العرب من كان يدرك تلك المناسبة، فقد سئل أحدهم ـ على سبيل المثال ـ عن معنى (أذغاغ) [5] قال أجد فيه يبساً شديداً وأراه الحجر[6].

ولم تغب هذه الظاهرة عن قدماء اللغويين والبلاغيين والنقاد العب، فقد كان لديهم إحساس قوي بإيقاع اللفظ وجرسه وموسيقاه، حتى إن نغمة اللفظ كانت تنتقل إلى أذهانهم صورة من الصور التي تتعادل معها، مما دعاهم إلى التأكيد على الربط بين إيقاع اللفظ ومدلوله وصوره الإيحائية، فالألفاظ عندهم تجري مجرى الصور في البصر.

---

(1) ينظر الإبلاغية في البلاغة العربية ص 70.
(2) ينظر المثل السائر 181/1.
(3) المرجع السابق ص 71.
(4) ينظر دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ط4، 1980 ص 75 وما بعدها.
(5) هي كلمة فارسية تعني الحجر.
(6) ينظر المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الجيل ودار الفكر، بيروت (د.ت) 47/1.

وقد استشهد ابن الأثير لأجل هذا بألفاظ أبي تمام والبحتري وعدها عند الأول لقوة جرسها بمثابة المحاربين الأشداء الذين جمعوا أسلحتهم وأعدو العدة لمواجهة العدو، أما عند الثاني فهي بمثابة نساء حسان عليهن غلائل[1] مصبغات وقد تحلين بأصناف وألوان من الحلي نظراً للطافة ألفاظه ورقتها[2].

وكل هذا وما يشبهه ساعد بعض اللغويين القدماء والمحدثين في أبحاثهم عن أصل اللغات، فابن جني مثلاً يذهب في بعض آرائه إلى أن أصل اللغة مستخرج من أصوات موجودة في الطبيعة، كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء وشحيج الحمار وصهيل الفرس وما أشبه ذلك وهو عنده مذهب صالح ومتقبل[3].

ولم يتوقفوا عند هذا الحد وإنما تعدوه إلى الربط بين الصيغة وما لها من دلالة إيحائية معنونة بغض النظر عن طبيعة الأصوات التي تتألف منها فقد أشاروا إلى أن لكل صيغة من صيغ الزيادة دلالة معنوية إيحائية عامة، تختلف عما للأخرى من ذلك ما ذكر سيبويه من المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربت المعاني نحو: النزوان[4] والنقزان[5] والغليان والغثيان واللمعان والوهجان، فهي كلها تأتي للاضطراب والاهتزاز والحركة على وزن الفعلان[6].

وبديهي أن تختلف الدلالة التصويرية الإيحائية للألفاظ عند المتلقي والمبدع على حد سواء، وذلك لاختلاف الإطار الذوقي العام والخبرات المكتسبة عند كل منهما[7].

الموسيقى الخارجية:

لمـا كانت اللغة العربية لغة موسيقية ـ وذلك من منظور كثير من الدارسين ـ وأنها اكتسبت هذه الصفة منذ أقدم عهودها أو أقدم نصوصها[8] فإن تناول البلاغيين لم يتوقف عند حد الإيقاع الداخلي للمفردة فحسب وإنما تعداه إلى الإيقاع الخارجي، حالة كونها مع مثيلاتها لتأليف بيت شعري أو مقطع أدبي، وعلى رأس هؤلاء عبد القاهر الجرجاني الذي لا يرى الفصاحة في اللفظ المفرد بقدر ما يراها فيه وهو ينتظم في سياق الألفاظ، فمنه يستمد ـ من وجهة نظره ـ قوته وفصاحته الفعلية، بمعنى أن فصاحة اللفظ تكمن في موقعه مع باقي الألفاظ وليس فيه وحده، يقول: "... فقد اتضح إذاً اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من

(1) الغلائل جمع غلالة وهي شعار يلبس تحت الثوب.د
(2) ينظر المثل السائر 181/1. والإبلاغية في البلاغة العربية ص 82.
(3) ينظر الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي بيروت (د.ت) 46/1، 47.
(4) النزوان: الوثب إلى أعلى.
(5) النقزان: الوثبان صُعُداً في مكان واحد.
(6) ينظر الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب بيروت ـ 3، 1983، 14/4، 15 والخصائص 152/2، 153.
(7) ينظر دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس ص 75 وما بعدها، والأسس النفسية للبلاغة العربية ص 55، 56.
(8) ينظر دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس ص 195.

حيث هي كلمة مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر"[1].

يعني أن للفظ المفرد فصاحة وتأثيراً إبلاغياً أقل بكثير مما لو كان مع غيره من الألفاظ منتظماً في سياق شعري أو نثري حيث تزداد قوة التأثير في نفس الملتقي فهماً وطرباً وقبولاً وبخاصة إذا كان النص شعرياً فإن إيقاعه ـ على رأي ابن طباطبا ـ يحل العقد ويسل السخائم[2] ويشجع الجبان[3]، وهو ما يعني أنه يؤدي دوراً أساسياً في الإثارة والإبلاغية.

ولعله السبب الرئيس الذي نال به حصة الأسد دون سائر الأساليب والفنون الأدبية الأخرى.

يقول ابن طباطبا: "للشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم لصوابه وما يرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه، فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة المعنى وعذوبة اللفظ، فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر، تمّ قبوله واشتماله عليه"[4].

ومضمون هذا الكلام أن الإيقاع الخارجي في الشعر المتمثل في الوزن والمعنى وعذوبة اللفظ، عامل مهم بل أساس في إعطاء النص الشعري بعداً إبلاغياً يهز النفس ويطربها ويزودها بطاقة تخييلية[5].

وتجدر الإشارة إلى أن الطبيعة الإيقاعية في الشعر ليست واحدة وإنما لكل وزن شعري إيقاعه الخاص الذي يعبر به عن الجو النفسي ويوحي به، يقول حازم القرطاجني: "وأوزان الشعر منها سبط[6] ومنها جعد[7] ومنها لين ومنها شديد ومنها متوسطات بين السباطة والجعودة وبين الشدة واللين وهي أحسنها"[8].

يعني بهذا أن تعدد إيقاع الشعر يخضع لتعدد أغراضه وتعدد أغراضه يخضع للجو النفسي للشاعر من ناحية وللموقف من ناحية ثانية ولذا نجد من الشعر ما قصد به الجد والرصانة ومنه ما قصد به الهزل والرشاقة ومنه ما قصد به البهاء والتفخيم ومنه ما قصد به الصغار والتحقير ومن ثم تطلبت تلك المقاصد ما يناسبها من الأوزان ويخيلها للنفوس[9].

---

(1) دلائل الإعجاز تصحيح السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت 1978 ص 38.

(2) السخائم: جمع سخيمة وهي الحقد والضغينة.

(3) ينظر عيار الشعر شرح وتحقيق عباس عبد الساتر، مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية بيروت 1982 ص 16.

(4) عيار الشعر بتحقيق عباس عبد الساتر ص 15.

(5) ينظر الإبلاغية في البلاغة العربية ص 83.

(6) أي: مسترسل غير جَعْد.

(7) أي خلاف السَّبط.

(8) منهاج البلغاء ص 260.

(9) نفسه ص 266.

من ظواهر الإيقاع القولي العام:

إذا تصفحنا الإيقاع في كلام العرب شعره ونثره وجدناه لا يخلو في أغلب الحالات من ظواهر تَسِمُه بخصائص مميزة تستحسنها الطبائع والنفوس. من هذه الظواهر التوازي والتوازن والتعادل والتكرار... لما لها من أهمية ودور نفسي، ولذا شاعت عند الشعراء والكتاب ومن في منزلتهم، فهي في الشعر تظهر في تكرار الوحدة أو الوحدات الإيقاعية في الفقرتين أو الفقرات الموقعة المتعادلة، أو في أبيات القصيدة الواحدة.

وفي النثر تظهر فيما اصطلح على تسمية بالكلام المزدوج والمسجوع والمجنس، وهي مسائل تجدها في مؤلفات البلاغيين عند حديثهم عن المحسنات اللفظية في علم البديع.

ويبدو أن ظاهرة توازن الفقرات المسجوعة وتوازيها أكثر ما تكون في السجع، ولعلها العنصر الجوهري فيه[1]. إذ الأصل فيه الاعتدال في مقاطع الكلام وهو ـ أي الاعتدال ـ مطلوب في كل شيء والنفس تميل إليه بطبعها وتتشوق إليه[2].

يقول ابن الأثير في هذا الموضوع: "وإذا كانت مقاطع الكلام معتدلة وقعت من النفس موقع الاستحسان، وهذا لا مراء فيه لوضوحه"[3].

ويشير إلى أن السجع يكثر في القرآن الكريم كثرة تأتي فيها بعض السور مسجوعة كلها[4]. ولأجل ذلك ثبت أن الكلام المسجوع أفضل من غير المسجوع[5].

كما خصص الجاحظ لهذه الظاهرة الشائعة في الأداء الكلامي عند العرب الأولين أكثر من موضع في كتابه البيان والتبيين[6]. نقتطف أمثلة منها لتبيين بعض ما كان يدور على ألسنتهم من أسجاع سواء لدى الرجال أم لدى النساء ـ ولا تعدم بقاءه إلى اليوم في كلامنا.

من ذلك أن أعرابياً وصف رجلاً، فقال: صغير القدر، قصير الشبر[7]، ضيق الصدر، لئيم النجر[8]، عظيم الكبر، كثير الفخر.

ومنه أن أعرابياً سأل رسولاً قدم من أهل السند: كيف رأيتهم البلاد؟ قال: ماؤها وشل[9] ولصها

---

(1) ينظر الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ص 60.

(2) ينظر المثل السائر 197/1 والشعر الجاهلي لعبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة بيروت 1986 ص 125 وما بعدها.

(3) المثل السائر 272/1.

(4) نحو سورة القمر وسورة الرحمن مثلاً.

(5) ينظر المثل السائر 195/1، 199.

(6) ينظر مثلاً: 284/1، 285، 286، 305...

(7) الشبر: قدر القامة.

(8) النجر: الطباع.

(9) الوشل: الماء القليل.

بطل وتمرها دَقَل[1]، إن كثر الجند بها جاعوا وإن قلوا بها ضاعوا.

ومما أورده كذلك أنه قيل لصعصعة بن معاوية: من أين أقبلت؟ قال: من الفج العميق. قيل: فأين تريد؟ قال: البيت العتيق. قالوا: هل كان من مطر؟ قال: نعم، حتى عفى الأثر وأنضر[2] الشجر، ودهدى[3] الحجر.

إن هذه النصوص وما يشبهها تصدع بأنهم كانوا يستحسنون السجع ويفضلونه على ما سواه، لما فيه من مزايا لا توجد في غيره، فقد "قيل لعبد الصمد بن المفضل بن عيسى الرقاشي لم تؤثر السجع على المنثور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟

قال: إن كلامي لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافي عليك ولكني أريد الغائب والحاضر والراهن والغابر، فالحفظ إليه أسرع والآذان لسماعه أنشط وهو أحق بالتقييد وبقلة التفلت، وما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره"[4].

وكما ولعوا بتكرار الإيقاع المتوازن في الفن القولي ولعوا فيما سموه بالجناس، وهو من المحسنات اللفظية ويقوم على تكرار اللفظة مع اختلاف المعنى[5].

واهتموا كذلك بما اصطلحوا عليه بالتصدير أو برد إعجاز الكلام على صدوره وهو نوع من تكرار النغم الإيقاعي وورد في كلام العرب بنوعيه: الشعري والنثري.

ففي الشعر نحو قول الأقيشر الأسدي (طويل)

سريع إلى ابن العم يلطم وجهه ... وليس إلى داعي الندى بسريع.

وقول الخليع الدمشقي (الكامل)

سكران: سكر هوى وسكر مدامة ... أنى يفيق فتى به سكران

وقول الصمة بن عبد الله القشيري: (الوافر)

تمتع من شميم عرار[7] نجد ... فما بعد العشية من عرار[6]

---

(1) الدقل: محركة أردأ أنواع التمر.
(2) أنضرو: أي صيره وجعله ناضراً.
(3) يقال: دهديت الحجر ودهدهته: أي دحرجته وقذفته من أعلى إلى أسفل وهو تصوير لقوة السيل حتى جرف معه الحجر.
(4) البيان والتبيين 287/1.
(5) ينظر المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع لأبي محمد القاسم السلجماسي، تقديم وتحقيق علال غازي، مكتبة المعارف، الرباط (المغرب) ط 1، 1980 ص 482 والمثل السائر 241/1، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني شرح وتعليق عبد المنعم خفاجي دار الجيل بيروت ط 3، 90/6.
(6) ينظر الإيضاح للقزويني 102/6، 103.
(7) العرار: وردة ناعمة صفراء طيبة الرائحة.

إن ترديد الكلمات: (سريع وسكران وعرار) على مستوى صدور الأبيات وأعجازها يوحي بأن الشعراء وجهوا عنايتهم إلى ترديد النغم الإيقاعي نفسه، وهو ما لا يخلوا من موسيقى تطرب لها نفس العربي وتستمع بها أذنه.

أما في النثر فقد ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾[1] وقوله تعالى: ﴿لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى﴾[2] وقوله: ﴿انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا﴾[3].

كما ورد في أقوالهم نحو: "الحيلة ترك الحيلة" ونحو: "سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل"[4]. ولا نعدم في هذا المجال أن الاتباع من الظواهر اللغوية التي لها علاقة بالتركيب الصوتي ومن ثم هو مظهر من مظاهر تحقيق الإيقاع وتجسيده في الأداء الكلامي عند العرب الأولين، ولذلك كثير في استعمالهم[5] فقد سئل بعضهم عن سر وجوده في كلامهم، فقال: "هو شيء نتد[6]به كلامنا" نحو قولهم: ساغب لاغب[7] وهو خب ضب[8] وخراب يباب، وقد شاركت العجم العرب في هذا الباب[9].

الناظر في هذه الألفاظ وما يماثلها يستنتج أن الإتباع إنما استعمله العرب لتوليد الكلام. ولعله أهم وظائفه. ومثله ما يدعى بالازدواج أو المزاوجة بين كلمات تتجانس مبانيها وتتكافأ مقاطعها ومعانيها، من ذلك قولهم: القلة ذلة والوحدة وحشة، واللحظة لفظة، والهوى هوان، والأقارب عقارب، والمرض حرض، والرمد كمد، والعلة قلة، والقاعد معقد.

فهذه الأمثلة وما في منزلتها كانت العرب كثيراً ما تراعيها في العدول بالكلمات عن موازينها المألوفة لاقترانها بما يناظرها في الوزن، ولأجل ذلك اغتفر فيها مخالفة القياس[10].

ومنه نخلص إلى أن المنشأ النفسي لميل العرب إلى الإيقاع المتوازن وشيوعه في الفن القولي بشكل لافت إنما هو التركيب النفسي للشخصية العربية القديمة التي طبعتها حياة الصحراء القاسية والرتيبة، حيث

---

(1) سورة الأحزاب: 37.

(2) سورة طه: 61.

(3) سورة آل عمران: 187.

(4) ينظر الإيضاح للقزويني 102/6.

(5) ينظر ما ذكر منه روفائيل نخلة اليسوعي في كتابه: غرائب اللغة العربية: المطبعة الكاثوليكية بيروت ط 2. ص 54 وما بعدها.

(6) هكذا ورد في المزهر السيوطي 414/1 بينما ورد في الصاحبي لابن فارس (نتدر) بدلا من (نتد) ولعله تصحيف.

(7) أي جائع تعب إلى حد الإعياء.

(8) أي مراوغ.

(9) ينظر الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعار بيروت ط1، 1993 ص 263.

(10) ينظر كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1976 ص 310.

حيث لا جديد في مشاهدها التي تتكرر كل يوم، فأثر ذلك في ذوقها وحسها حتى ظهر في فنها[1]، على مستوى الألفاظ والمفردات مثلاً في تناسب السواكن والحركات، والحركات والسواكن، والطول والقصر، وظهر على مستوى العبارات المركبة فمثلاً في التناسب الذي يحققه السجع والازدواج والاتباع والتكرير... وما إلى ذلك وكلها ظواهر إيقاعية نالت من اهتمام العرب بها الشيء الكثير.

***

المصادر والمراجع:

1 ـ *إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي لمحمد العبد، مصر، دار المعارف ط 1، 1988.*

2 ـ *الإبلاغية في البلاغة العربية لسمير أبو حمدان، بيروت، باريس، منشورات عويدات الدولية ط 1، 1991.*

3 ـ *الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية لمجيد عبد الحميد ناجي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1، 1984.*

4 ـ *الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، شرح وتعليق عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الجيل ط 3(د.ت).*

5 ـ *الإيقاع الداخلي في القصيدة العربية المعاصرة لخالد سليمان، مجلة الآداب، جامعة قسنطينة (الجزائر) العدد 4، 1997.*

6 ـ *البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل (د.ت)*

7 ـ *التعبير الموسيقي لفؤاد زكريا، القاهرة، دار مصر للطباعة ط1، 1956.*

8 ـ *الخصائص لابن جني ـ تحقيق محمد علي النجار، بيروت، دار الكتاب العربي (د.ت)*

9 ـ *دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تصحيح السيد محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978.*

10 ـ *دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ط 4، 1980.*

11 ـ *الدلالة الصوتية لكريم زكي حسام الدين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1992.*

12 ـ *سر صناعة الإعراب لابن جني دراسة وتحقيق حسن هنداوي، دمشق، دار القلم ط2، 1993.*

13 ـ *الشعر الجاهلي لعبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة 1986.*

14 ـ *الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية لعز الدين إسماعيل، القاهرة، دار الكتاب العربي 1976.*

15 ـ *الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس، تحقيق عمر فاروق الطباع، بيروت، مكتبة المعارف ط 1، 1993.*

16 ـ *عبقرية اللغة العربية لعمر فروخ، بيروت، دار الكتاب العربي 1981.*

17 ـ *العقد الفريد لابن عبد ربه، شرح وضبط أحمد أمين وآخرين، بيروت، دار الكتاب العربي 1982.*

18 ـ *عيار الشعر لابن طباطبا العلوي، تحقيق طه الحاجري، القاهرة، دار سعد زغلول، 1956.*

19 ـ *عيار الشعر لابن طباطبا العلوي، شرح وتحقيق عباس عبد الستار، مراجعة نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية 1982.*

[1] ينظر فجر الإسلام لأحمد أمين، دار الكتاب العربي بيروت ط 10، 1969 ص 45 وما بعدها.

20 ـ العين للخليل بن أحمد، تحقيق مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، ايران، مؤسسة دار الهجرة، ط 2، 1409 هـ.

21 ـ غرائب اللغة العربية لروفائيل نخلة اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط 2 (د.ت).

22 ـ الفاصلة القرآنية بين المبنى والمعنى لعيد محمد شبايك، القاهرة، دار حراء، ط1، 1993.

23 ـ فجر الإسلام لأحمد أمين، بيروت دار الكتاب العربي ط10، 1969.

24 ـ فقه اللغة وخصائص العربية، لمحمد المبارك، بيروت، دار الفكر، ط7، 1981.

25 ـ الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، عالم الكتب ط 3 1983.

26 ـ كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ لمحمد الطاهر بن عاشور، تونس، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1976.

27 ـ لغتنا الجميلة لفاروق شوشة، القاهرة، مكتبة مدبولي (د.ت).

28 ـ اللغة الشاعرة لعباس محمود العقاد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1960.

29 ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية 1995.

30 ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي، بيروت، دار الجيل ودار الفكر (د.ت).

31 ـ المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1999.

32 ـ المقابسات لأبي حيان التوحيدي، تحقيق حسن السندوبي، القاهرة، المطبعة الرحمانية بمصر ط 1، 1929.

33 ـ المقدمة لابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة 1982.

34 ـ مقدمة للشعر العربي، لأدونيس، بيروت، دار العودة ط4، 1983.

35 ـ المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع لأبي محمد القاسم السلجماسي، تقديم وتحقيق علال الغازي، الرباط، مكتبة المعارف.

36 ـ منهاج البلغاء، لحازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية 1966.

37 ـ موسيقى الشعر ابراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1972.

38 ـ موسيقى الشعر ابراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، 1981

39 ـ نظرية التطبيع الإيقاعي في الفصحى للبشير بن سلامة، تونس، الدار التونسية ـ للنشر 1984.

40 — les gestes Berite, Sulger Francios Sand Paris 1966.

□□□

ذمّ الخطأ في الشعر

د.غازي مختار طليمات(*)

"ذم الخطأ في الشعر" رسالة من أصغر الرسائل التي كتبها أحمد بن فارس اللغوي [ت: 395هـ]. ورد ذكرها في أكثر من كتاب[2]، وطبعت مرتين: أولاهما سنة 1349 هـ مع كتاب "الكشف عن مساوئ المتنبي". والثانية سنة 1979 م في مجلة معهد المخطوطات العربية. والثانية فيهما طبعة محققة، حققها الدكتور رمضان عبد التواب واعتمد في تحقيقها على الطبعة الأولى غير المحققة، وعلى مخطوطتين: الأولى محفوظة في دار الكتب المصرية، ورقمها 181 صرف. والثانية محفوظة في مكتبة برلين، ورقمها 7181، وكلتا المخطوطتين تقع في ثلاث صفحات.

تتميز الطبعة الثانية إلى جانب الدقة في التحقيق بميزة قيمة، وهي المقدمة التي درس فيها المحقق الصواب والخطأ في اللغة لتكون الدراسة جسراً، يجوزه القارئ إلى فكرة الرسالة. في هذه المقدمة يعَرف الدكتور رمضان عبد التواب الخطأ بأنه "مخالفة المألوف الشائع من الكلام في عصر من العصور لمن يتكلم بلغة ذلك العصر[3]". ويرى أن لكل لغة قوانينها ونظمها. "ومن خالف هذه القوانين وتلك النظم فهو مخطئ[4]".

من هذا المبدأ ينطلق الدارس إلى البحث في ضرائر الشعر، فيرى "أن علماء اللغة والنحو هربوا من تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، فتكلموا على الضرورة والشاذ والقليل والنادر[5]". ولم يتكلموا على الصحة والخطأ. وهذا الهرب أسبغ على هذه المخالفات صفة الجواز. ولذلك حمل

* باحث من سورية.

(2) سمى ابن فارس كتابه هذا في (الصاحبي ص 471) باسم خضارة وباسم (نعت الشعر). وذكر هذا الكتاب في مفتاح السعادة 1/ 109/ وكشف الظنون 1/ 827 باسم ذم الشعر، وكذلك ذكر في آداب زيدان 1/ 619 والأعلام 1/ 184

(3) مجلة المخطوطات العربية مج 25 الجزآن 1ـ 2 ص 31

(4) مجلة المخطوطات العربية مج 25 الجزآن 1ـ 2 ص 31

(5) مجلة المخطوطات العربية مج 25 الجزآن 1ـ 2 ص 31

المحقق على ابن السكيت أبي يوسف يعقوب بن إسحق [ت: 244هـ] [1]، لأنه أجاز التكلم بالنادر إلى جانب الفصيح الكثير. ودعا إلى إعادة النظر في قواعد النحو لتنقية العربية من الأوشاب التي علقت بها. وأعجب بعلي بن عبد العزيز الجرجاني[2] [ت:366 هـ] لجرأته على الشعر القديم، ولإقراره بما فيه من خلل وخطل، ولزرايته بالمسوّغات التي تغمّد بها الأقدمون من النحاة خروج الشعراء على أصول اللغة قال الجرجاني: "ثمّ تصفحت مع ذلك ما تكلّفه النحويون لهم من الاحتجاج إذا أمكن تارةً بطلب التخفيف عند توالي الحركات، ومرة بالإتباع والمجاورة، وما شاكل ذلك من المعاذير المتمحّلة، وتغيير الروايات إذا ضاقت الحجة. وتبينت ما راموه في ذلك من المرامي البعيدة، وارتكبوا لأجله من المراكب الصعبة التي يشهد القلب أن المحرّك لها والباعث عليها شدة إعظام المتقدم[3]".

ثمّ يستظهر بقول أبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري[4] [ت: بعد 395 هـ] التالي في الضرورة. يقول العسكري: "وإنما استعملها القدماء في أشعارهم لعدم علمهم بقباحتها، ولأن بعضهم كان صاحب بداية، والبداية مزلّة. وما كان أيضاً تنقد عليهم أشعارهم، ولو قد نقدت، وبهرج منها المعيب كما تنقد على شعراء هذه الأزمنة، ويبهرج من كلامهم ما فيه أدنى عيب لتجنبوها[5]". فالضرورة عند العسكري مخالفة، والمخالفة قبيحة، ولو وضّح الناقد القبح، ووقف عليه الشاعر لجانبه.

من هذا العرض نستنبط أن فريقاً من النقاد جانبوا المجاملة والمصانعة، فكانوا أقرب إلى النزاهة، وسمّوا الأشياء بأسمائها، وكرهوا الخطأ في كل شيء، وهجّنوه، ودعوا إلى التوقي منه. لكن دراسة اللغة والشعر ليست وقفاً على نقاد النصوص، فلعلماء النحو في الموضوع آراء، وتعرّف آرائهم يلقي على الموضوع ضياء من جانب آخر، ومن لون آخر. فما آراء النحاة في الضرورة؟ ثمّ ما موقف أحمد بن فارس في رسالته: ذم الخطأ في الشعر؟

ذهب سيبويه شيخ النحاة في البصرة [6][ت: 180 هـ] إلى أن لكل ضرورة يرتكبها الشاعر تأويلاً يفسرها، وحجة تخرجها، ولم يرم الضرائر الشعرية بالخطأ، ولم يحملها على اللحن. قال سيبويه في الكتاب: "وليس شيء يضطرون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهاً[7]". غير أنه أقرّ بقبح طائفة من الضرائر، فقال: "ويحتملون قبح الكلام حتى يضعوه في غير موضعه".[8]

---

(1) ترجمة في معجم الأدباء 20 / 50 ـ 52

(2) ترجمة في معجم الأدباء 14 / 14 ـ 35.

(3) مجلة المخطوطات العربية، الجزآن 1: 2 ص 33 والنص مقتبس من الوساطة للجرجاني ص 5

(4) ترجمة العسكري في البغية ص 62

(5) النص في كتاب الصناعتين 150

(6) هو عمرو بن قنبر، ترجمته المفصلة في معجم الأدباء 16/ 114 ـ 127

(7) كتاب سيبويه 1 / 26 (هارون) ص 8 (بولاق)

(8) كتاب سيبويه 1 / 13 (هارون) 1 / 13 (بولاق)

أمّا أبو العبّاس محمد بن يزيد المبرّد[1] [ت: 286 هـ] فقد ميّز بين نوعين من الضرائر: نوع يرتكبه الشاعر، فيردّ الأشياء إلى أصولها كصرف الممنوع من الصرف، قال المبرّد: "واعلم أن الشاعر إذا اضطر إلى صرف مالا ينصرف جاز له ذلك لأنه إنما يردّ الأسماء إلى أصولها[2]".ونوع يرتكبه الشاعر، فيخرج الأشياء عن أصولها، وهو قبيح، ومتجه بقربه من اللحن ــ قال المبرّد: "وإذا اضطر إلى ترك صرف ما ينصرف لم يجز له ذلك. وذلك لأنّ الضرورة لا تجوّز اللحن[3]".

فـإذا انتقلنا من المبردر إلى أبي الفتح عثمان بن جني[4] [ت: 392هـ] وجدنا الضرورة سائغة عنده، ووجدنا المحاورة بين ابن جني وشيخه أبي علي الفارسي الحسن بن أحمد[5] [ت: 377هـ] تدور حول أمر آخر منشعب من الأول، وهو: هل يجوز للشعراء المحدثين ما جاز للأقدمين من ارتكاب الضرائر؟

قال ابن جني: "سألت أبا علي ــ رحمه الله ــ عن هذا، فقال: كما جاز لنا أن نقيس منثورنا على منثورهم، فكذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم. فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا، وما حظرته عليهم حظرته علينا[6]". من هذه المحاور يظهر أن أبا علي وتلميذه ابن جني يؤثران مسامحة الشعراء المحدثين، ويسوغان لهم من الضرائر ما ساغ من ضرائر الأقدمين عند سيبويه. وحجّتهما ــ وكلاهما مغرم بالقياس ــ حمل الحديث على القديم.

ثـمّ يتابع ابن جني مناقشة الضرائر، فينقد آراء المتشددين المتزمتين الذي زعموا أن الأقدمين معذورون فيما ارتكبوا من ضرائر، وأن المحدثين لا عذر لهم، وحجّة هؤلاء أن الأوائل كانوا يرتجلون الشعر ارتجالاً، فلا يحككون ولا يثقفون، وأن المحدثين يملكون من الأناة والصنعة ما يقمعون به جموح الارتجال، فيساوي ابن جني بين الفريقين، ويدحض ادّعاء المنادين بتحريم الضرائر على الشعراء المحدثين، فيقول: "يسقط هذا من أوجه: أحدها أنه ليس جميع الشعر القديم مرتجلاً، بل قد كان يعرض لهم فيه من الصبر عليه والملاطفة له، والتلوّم على رياضته، وإحكام صنعته نحوٌ ممّا يعرض لكثير من المولدين. ألا ترى إلى ما يُروى عن زهير، من أنه عمل سبع قصائد في سبع سنين، فكانت تسمى "حوليات زهير" لأنه كان يحوك القصيدة في سنة... وثانٍ أن من المحدثين أيضاً من يسرع العمل، ولا يعتاقه قطّ... وثالثٌ كثرة ما ورد في أشعار المحدثين من الضرورات[7]".

---

(1) ترجمة المبرد في معجم الأدباء 19/ 111 ــ 123

(2) المقتضب للمبرّد 3 / 354

(3) المصادر السابق 3 / 354.

(4) ترجمة ابن جني في معجم الأدباء 12 / 81 ــ 115

(5) ترجمة أبي علي الفارسي في معجم الأدباء 7 / 232 ــ 261

(6) الخصائص لابن جني 1 / 323

(7) المصادر السابق 1 / 328

وابن جني لا يقف عند المساواة بين الشعراء الأقدمين والمولدين في إباحة الضرائر للفريقين، بل يجاوز هذا الموقف المتسامح إلى ما هو أوسع تسامحاً، فيرى أن ضرائر المتأخرين أولى بالاغتفار، وأن ضرائر المتقدمين أحق باللوم. فالأوائل أصحاب ملكات سليمة، واللغة في زمانهم كانت نقية صافية. والمتأخرون عاشوا في زمان الاختلاط وفشوّ العجمة، وفي الحواضر التي فسدت فيها السلائق، فكيف تبرأ ألسنتهم من الضرائر؟ قال ابن جني: "إذا جاز عيب أرباب اللغة وفصحاء شعرائنا كان مثل ذلك في أشعار المولّدين أحرى بالجواز[1]".

على هذا النحو من النظر المنطقي الواقعي نظر ابن جني إلى الضرائر، فكان من أشدّ النحاة تسامحاً، وعذر الأقدمين والمحدثين على السواء، وكان في قبول الضرائر المحدثة أرحب صدراً وأوسع عذراً. فكيف كان موقف أحمد بن فارس من هذه الظاهرة النحوية، وهو علم من أعلام اللغة والنحو عاش في زمان ابن جني، وعايش الشعراء الذين عايشهم ابن جني؟

يبدأ ابن فارس رسالته (ذم الخطأ في الشعر) بمقدمة، تعدُّ طويلة إذا قيست بمقدماته في رسائله الأخرى، يتكلم فيها على تفرّد البشر من بين المخلوقات بالنطق، وقدرتهم على الإبانة، ويخصّ الأنبياء بالتفوّق في البيان، لأنهم كُلّفوا بإبلاغ البشر شرائع الله. ولهذا، فإن الله "عصمهم من كل شائنة، ونزههم عن كل دنيّة[2]". أمّا البشر فهم متفاوتون في القدرة على التعبير، فيهم العالم والجاهل، والمخطئ والمصيب. والتناقض سمة من سمات الحياة والأحياء، "فلو لم يكن جهل لم يعُرف علم، ولو لم يكن خطأ لم يعرف صواب، لأنّ الأشياء تعرف بأضدادها"[3].

بعد هذه المقدمة يتحدث ابن فارس عن فريق من الشعراء القدماء، أصابوا في أكثر شعرهم، وجانبوا الصواب في أقلّه، "وجاء النحاة فجبنوا عن اتهام الأقدمين بالخطأ، ونظروا إلى الشعر القديم بعين الإجلال، وجعلوا يوجبون لخطأ الشعراء وجوهاً، ويتمحّلون لذلك تأويلات، حتّى صنعوا فيما ذكرناه أبواباً، وصنفوا في ضرورات الشعر كتباً"[4]. ثمّ يُتبع الشيخ كلامه هذا بنموذجات من ضرائر الحذف وفكّ الإدغام، ويذكر أقوال سيبويه في تخريجها ذكر الساخر المستنكر، لا ذكر المظاهر المعترف.

فإذا فرغ من العرض انتقل إلى المناقشة. فسخر من الحجة التي يلجأ إليها النحاة، واستنكر أشد الاستنكار تسويغ الخطأ، وتسميته ضرورة. وهذه الحجة هي: أنه يجوز للشاعر ما لا يجوز للخطيب والكاتب، ويجرّد الشعراء من هذا الحق، ويهزأ منهم وممن بايعهم بإمارة الكلام، ويرى أن النحاة أمروا على دولة الفصاحة والبلاغة قوماً غير أكفاء، فيقول: "وهَبْنا جعلنا الشعراء أمراء الكلام، فلِمَ

(1) المصدر السابق 1/ 328
(2) مجلة معهد المخطوطات العربية، مج 25 الجزآن 1/ 2 ص 45
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.

أجزنا لهؤلاء الأمراء أن يخطئوا، ويقولوا ما لم يقله غيرهم؟"[1].

من تساؤل أحمد بن فارس يتبيّن لك أن الخطأ نزع منهم الجدارة بالإمارة، ونقلهم من صفوف الملوك إلى صفوف السوقة. أمّا احتجاجهم بإقامة الوزن فحجّة داحضة، وعذر مضعوف، لأنهم غير مكرهين على قول سليم الوزن عليل الصحة. يقول أحمد بن فارس: "ونحن لم نَرَ، ولم نسمع بشاعر اضطره سلطان أو ذو سطوة بسوط أو سيف إلى أن يقول في شعره ما لا يجوز، وما لا تجيزونه أنتم في كلام غيره"[2].

ولسائل أن يسأل ابن فارس بعد أن استنكر فعل الشعراء والنحاة عن المخرج من هذا المأزق. فما المخرج؟ وكيف نعامل الشعراء؟ عالج الشيخ المشكلة بأسلوب صارم حازم، يريح الشعراء والنحاة من أعباء التأويل والتعليل، وهو أن يحذف الشاعر من قصيدته كل بيت فيه تعبير متعثّر، أو خروج على الأصول. يقول ابن فارس عن الفرزدق بعد أن يزري بهفواته: "ولو أنه أعرض عن هذا الملحون المعيب لكان أحرى به"[3].

يبدو ابن فارس في هذه الرسالة علماً فرداً، يكره التقليد والمصانعة، ويؤثر الصراحة والحفاظ على اللغة. ويبدو كذلك حَكَماً عادلاً، يشوب العدل بالقسوة، يجبه من سبقه ومن عايشه برأي واضح، ويقارع المتسامحين مقارعة لا تعرف المجاملة واللين. وهو في مقارعته يبارز أعتى الخصوم من الشعراء والنحاة. يختار أقوال سيبويه، ويفندها، وضرائر الفرزدق ويزري بها. ولكنه لا يفعل ما يفعل إلا بعد أن يخرج الشعر والنحو من الدرع التي يحتميان بها، وهي الحفاظ على الوزن. إن الوزن في رأي ابن فارس ليس إلا ذريعة، يتذرع بها الضعفاء، ويقبع وراءها الخطأ خزيان ذميماً. فمن أحب أن يطاول قمة الشعر فعليه أن يرقى إليها من مسالكها لا من الشعاب الملتوية.

ولعل أقسى ما في هذه الرسالة أن ابن فارس ينزع من الشعراء سلاحهم، وهو أنهم فوق النحو وقبل النحو، وأنه يسمي الضرائر لحناً صُراحاً، فيقول عن الشعراء: "إنهم يخطئون كما يخطئ الناس"[4]. ولم يسبقه إلى هذه الصراحة إلا المبرّد في حديثه عن الضرائر القبيحة. غير أن ابن فارس كان أوضح من المبرد وأصرح، وأقسى على الشعراء وأعتى. فالضرائر كلها قبيحة، والقبح كله خطأ، والخطأ في اللغة والنحو لحن. والشعراء والكتاب سواء أمام القضاء.

ولا يمكن أن نردّ موقف ابن فارس هذا إلى تحامله على الشعر. فقد كان الشيخ يقرض الشعر إلى جانب غيرته على اللغة والنحو، وله في الشعر مقطعات لطيفات. وإنما يمكن أن نرده إلى طبيعة ابن فارس، وإلى ثقافته العربية الخالصة، وإلى تعلقه بلغة القرآن الكريم وانصرافه إلى دراسة اللغة وتصنيف المعجمات.

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص50.
(4) المصدر السابق، ص51.

وهذا الموقف لا يعني أن ابن جني وأبا علي الفارسي كانا أضعف منه غيرة، وأوهى حميّة، إلا أنهما غرقا في المنطق، وبرعا في القياس، وكلفا بتشقيق الحجج وتفريع القواعد. وبقي ابن فارس سادن اللغة الحريص على نقائها وصفائها. ولما كان النحو قياساً يتبع، وكانت اللغة سماعاً ورواية، فقد مال ابن جني وشيخه أبو علي إلى إخضاع الضرائر للقياس، وإلى تخريجها بما يرضي العقل، ومال ابن فارس إلى صيانة اللغة، وغسلها من الأوضار.

والفرق بين الموقفين لا يقتصر على الشعر القديم وضرائره، بل يمتد إلى الشعر المحدث وعواره. فابن جني يتيح للمحدثين ما أتيح للأقدمين من رُخص، ولا يرى أدنى غضاضة في إتيانها. وابن فارس يريد أن يقمع هذه الظاهرة قمعاً، وأن يجتثها اجتثاثاً. ولو أنه كتب لرأيه البقاء والغلبة لأراح النحو من نصف مشكلاته، وأقاله من أسوأ عثراته، لأنّ أكثر مسالكه التواء تتعرج في دواوين الشعر، ولأن أوعر طرقه مسالك تطؤها أقدام الشعراء.

والدراسات الحديثة شهدت نقاداً دفعتهم الغيرة على اللغة إلى استنكار الضرورة، فهي عندهم غلط محض، شقّ على الفصحى عصا الطاعة، وخالف قواعدها المطردة. ومن هؤلاء النقاد الأستاذ أحمد عبد الغفور عطا، محقق صحاح الجوهري. ذهب العطار إلى أن الضرورة صورة فجّة من صور التعبير القديمة، انبثقت من غور سحيق، وخالطت الصور الناضجة الراقية. قال: "وغير بعيد عندي أن يكون هذا الخطأ أثراً من آثار رواسب اللغة العربية قبل كمالها وبلوغها مرتبة الصقل والتهذيب، تظهر على الألسنة. ولا يستطيع الناطق لها رداً"[1]. ولا يشفع لهذه الصور عنده صدورها عن فصحاء أقحاح. يحتجّ بكلامهم، إذ يقول: "وعلى سبيل المثال أذكر بعض هذه الرواسب التي أعتدها من الخطأ الذي وقع من العرب ممّن يُحتجُّ بلغتهم هو خطأ عند من يبتغي السهولة واليسر والقاعدة الصحيحة التي لا تلف ولا تدور"[2].

وبعد هذا الحكم الحاسم الجازم يذكر العطار خمسة وعشرين شاهداً من الضرائر الشعرية التي يعدّها تعبيراً عن المخالفة والشذوذ. وسواء أكانت هذه الشواهد من رواسب اللغة العربية قبل كمالها وبلوغها مرتبة الصقل أم مخالفة قاد إليها وزن الشعر فهي غلط عند العطار، كما كانت غلطاً عند ابن فارس.

***

(1) الصحاح للجوهري، طبعة دار الكتاب العربي، مقدمة المحقق، ص17.
(2) المصدر السابق، ص17.

المصادر والمراجع

1 ـ البلغة في تاريخ أئمة اللغة: الفيروزبادي ـ تح. محمد المصري، دمشق 1392هـ/ 1972.

2 ـ الخصائص: ابن جني ـ الطبعة المصورة، (بلا تاريخ).

3 ـ الصحاح: الجوهري ـ تح. أحمد عبد الغفور عطار ـ دار الكتاب العربي ـ القاهرة.

4 ـ الصناعتين: أبو هلال العسكري ـ تح. علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ـ القاهرة.

5 ـ كتاب سيبويه: سيبويه ـ مصورة عن طبعة بولاق، (بلا تاريخ).

6 ـ كتاب سيبويه: سيبويه ـ تح. عبد السلام هارون (طبعة مصورة).

7 ـ مجلّة المخطوطات العربية ـ المجلد 25، الجزآن 1، 2.

8 ـ معجم الأدباء: ياقوت الحموي ـ بيروت ـ دار المستشرق (بلا تاريخ).

□□□



المجون في شعر بشار بن برد دوافعه وأبعاده

د.أحمد علي محمّد(*)

المقدمة:

دواعي البحث ومشكلته ومنهجه:

***كانت** دوافع أغلب الدراسات الأدبية التي تناولت موضوع المجون في الشّعر العباسي خاصة تتركز حول أثر الظروف التاريخية التي أسهمت في نشوء تلك الظاهرة، فكانت النتيجة التي خلص إليها معظم تلك الدراسات لا تخرج عن حدود الأحكام العامة والتقييدات المنهجية التي يظهر بموجبها الشعراء وكأنّهم انتظموا في مدارس وهيئات منظمة وحملوا أفكاراً محددة ثم أشاعوها بصورة مقصودة، ومن هنا تسنى لكثير منهم الكلام على تيارات ومذاهب واتجاهات لها خصائصها الفكرية والفنية المميزة، والواقع أنّ هذا النهج المدرسي في دراسة الفن قائم على مغالطة واضحة، ذلك لأنّ الفن خارج عن التقييد، وبعيد عن التصنيف، لأنّه محكوم بالخصوصية، من أجل ذلك كان تلمس الحقائق الموضوعية في دراسة ظواهر الفن لا يأتي بما هو موصول بطبيعته.*

إنّ التصنيفات المنهجية لا تكترث في النتاجات الأدبية إلا بما هو متكرر أو ما يشكّل خطوط ظاهرة عامة، لتكون هنالك نتائج وخصائص ومقومات مشتركة لهذه الفئة من الشعراء أو تلك، وهنا تكمن الخطورة التي يخضع بموجبها الشّعر إلى أفكار مصممة مسبقاً، فإصرار الباحثين على استخلاص القيم العامة والخصائص المشتركة يلغي مفهوم الخصوصية لكلّ شاعر بل لكلّ نصّ، لأنّ الشّعراء مختلفون فيما بينهم، واستجابتهم للأفكار متباينة. هذا أمر، وأمرٌ آخر أنّ الشعر العربي في كلّ تفصيلات تاريخه لم يكن منبعثاً عن اتجاهات فكرية، ولم يكن ملتزماً بالتعبير عنها بصورة قسرية إلا ما كان من شعر الفِرَق، وهذا ليس اتجاهاً عاماً في الشعر العربي على أية حال، أو أنّ

(*) باحث من سورية.

شعر الفِرق لم يشكّل لدى القارئ العربي حضوراً دائماً في الذاكرة، وإنّما هو شعر تستدعيه الحوادث التاريخية والصراعات المختلفة التي كانت قائمة بين المذاهب والأحزاب، وقد أكد الزمّان أنّ الشعر الجيد الذي عبر عن صموده الأزلي هو الشّعر الذي قيل بمعزل عن الظروف التي كانت تحيط به، وخارج إطار الأفكار التي كانت سائدة في حقبة من الحقب أيضاً، بدليل أننا نقرأ شعر المتنبي والبحتري وابن الرومي اليوم لما يمثله ذلك الشّعر من خصوصية، ومن هنا أصبح يلبي عندنا حاجة جمالية تشبع رغبتنا للتميز والإبداع.

لقد آثر أغلب من درس الشعر وفق تيارات فكرية اعتباره دليلاً على وجود تلك الأفكار وشيوعها وبيان آثارها في الواقع، بمعنى أنّ هذا النمط من الدراسات لم يُعْنَ بالظاهرة الأدبية، لأنّ المجون على سبيل المثال شكّل لديهم موضوعاً فكرياً، فكان الشعر حاملاً لذلك الموضوع، والأصل أن يُدرس المجون على اعتباره موضوعاً فنياً غير تابع للأفكار أو الأحداث، لأنّ الشّعر في الحقيقة لا يستطيع التعبير عن الأفكار الدقيقة كما يعبر عنها النثر، وإذا ما حدث مثل ذلك خرج الشّعر على طبيعته، بدليل أنّ الذين حاولوا تضمين الشّعر الأفكار والمعارف العلمية حولوه إلى قوالب جامدة دخلت في إطار الشعر التعليمي الذي يخلو من روح الفنّ، والحقّ أنّ الشّعر هو الذي يخلق الأفكار ويبتكر المعاني ويثير الانفعالات ومن ثَمَّ يحمل الناس على التأثر والتواصل والتمثل، يقول أبو تمام:

ولولا خلالٌ سنّها الشّعرُ ما دَرى … بُغاةُ المعالي أين تُؤتى المكارمُ

ومن الدراسات التي بالغت في تصنيف الأسباب الموضوعية لظاهرة المجون دراسة هدارة الموسومة بـ "اتجاهات الشعر في القرن الهجري الثاني" حيث وضع الباحث يده على جملة من الأسباب التي جعلت من المجون تياراً فنياً جارفاً، وقد حدد أولاً الإطار الزّمني لهذه الظاهرة بالقرن الهجري الثاني ملغياً المحاولات الفنية السابقة في هذا الموضوع لأنها لم تشكّل عنده تياراً فنياً له خصائصه ومقوماته المميزة، ثم حدد مفهوم المجون بقوله: "هو ارتكاب المآثم والدعوة إلى التحلل الأخلاقي، ومجانبة الآداب بدعوى الحرية الفكرية"(1)، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل الشعر عبر فواصل تاريخه كان ينطق بما يوافق الأخلاق والفضائل؟ ثم متى كان الجانب الأخلاقي أو حتى الموضوع الشعري معياراً لجودة الفنّ عامة والشّعر خاصةً؟ وهل موضوع الهجاء ــ وهو من أوسع أبواب الشعر العربي ــ بعيدٌ عن ارتكاب المآثم والتحلل الأخلاقي، وخصوصاً ذلك الهجاء الذي يعمد فيه الشعراء إلى القذف والفحش؟ ثم هل كان الغزل العربي أو حتى المديح خالصاً لوجه الأخلاق؟

إذا كان المجون عند هدارة ما هو إلا التصريح بالمآثم والتحلل الأخلاقي ومجانبة الآداب، فإنّ باباً واسعاً في الشعر العربي دخل في المجون، وعليه فإنّ الباحث لم يوفق فيما أرى بتحديد هذا المفهوم تحديداً موضوعياً، أو أنه لم يستطع ضبطه بما يوافق مجالات استخدامه الحقيقة، فما اصطلح عليه بشعر المجون وإن كان متسعاً إلا أنه لا يخرج عن حدود العبث مع ما ينطوي عليه ذلك

(1) اتجاهات الشعر في القرن الهجري الثاني، محمد مصطفى هدارة، ص:203.

المفهوم من عوالق وملابسات، وتحت هذا الإطار يمكن أن ندرج مجون بشار ومجون أبي نواس. والعبث لم يكن منقطعاً عن الأسباب والدوافع الشخصية، من أجل ذلك كان مجون بشار يختلف عن مجون أبي نواس، لأنّ هنالك من الأسباب النفسية والاجتماعية والثقافية والطباع ما يجعل المجون نزوعاً فردياً يدل على سمات خاصة، إذ الناس في هذه الأمور مختلفون، فهم وإن تقاسموا صفة العبث إلا أنّ لكلّ فرد دوافعه، ثم إن مؤدى العبث بين الشعراء متباين، فعبث بشار لم يصل إلى درجة تعابث أبي نواس مثلاً، كما أنّ عبث أبي دلامة لم يصل إلى درجة عبث بشار، فهؤلاء جميعاً كانوا من المجان ولكن لكلّ نفر منهم أسبابه ودوافعه.

لقد وقف كلّ من د. طه حسين وفلهوزن وعبد الرحمن بدوي كما يصور هدارة[1]، عند أسباب المجون، فزعم د. طه حسين أنّ التماجن في الشعر قد بدأ بتحول السلطة من الأمويين إلى العباسيين، ويرمي من وراء ذلك إلى أنّ العنصر الفارسي كان له الأثر البارز في نشوء هذه الظاهرة، ثم تبنّى هدارة هذا الرأي عندما لاحظ أنّ أغلب الشعراء المُجّان كانوا من الموالي، وهذا مؤداه إلى أمرين: الأول يشي بأنّ عهد بني أمية كأنّه عهد لم يُعبّر فيه الشعراء إلا عن الفضائل، وهذا غير صحيح على الإطلاق فصور النقائض التي شارك فيها كبار شعراء بني أمية كلّها في الهجاء القائم على التهتك وتتبع سوءات الشعراء والطعن في أنسابهم وتحقيرهم إلى الحدّ الذي تنتفي فيه إنسانيتهم، ثم إنّ شعر الفرزدق وما فيه من فحش هل يُصنّف خارج دائرة المجون؟

وإذا أعدنا النظر في غزل الأمويين كغزل عمر بن أبي ربيعة ووضاح اليمن وغيرهما، فهل نجد في ذلك الغزل ما يخالف غزل بشار وأبي نواس؟ والأهم من ذلك هل كان الشعر الجاهلي بمنأى عن التعابث والمجون، فماذا بشأن خمريات الأعشى هل تخرج عن المجون؟ وهل نستطيع أن نعد شعر الأعشى ومجاهرته بشرب الخمرة وفتونه بها إلى الدرجة التي صرفته عن الدخول في الإسلام أقل من ظاهرة فنية؟

ما معنى الربط بين المجون وتحول السلطة من الأمويين إلى العباسيين إذن؟

والثاني يتصل بالحكم النقدي المعزول عن الموضوعية، فهل كان كلّ شعراء المجون من الموالي؟ ألم يكن أبو دلامة زند بن الجون والحسين بن الضحاك الخليع وغيرهما على رأس شعراء المجون في العصر العباسي؟

لقد تسنى للدكتور هدارة أن يقول: "إنّ المجون لم يكن دعوة ساذجة بريئة تدعو إلى الترف والتظرف الاجتماعي فحسب، وإنما هو نتيجة مؤثرات عميقة اجتماعية وفكرية ودينية"[2].

من أجل ذلك جعل الشعوبية من دوافع المجون عند الشعراء الموالي على اعتبار الشعوبية كما قال: "كانت تهدف إلى تحطيم معنويات المسلمين ودس الأكاذيب والمفتريات في أصول دينهم حتى

---

(1) حديث الأربعاء، طه حسين، 81/2، وتاريخ الإلحاد، عبد الرحمن بدوي.
(2) اتجاهات الشعر، محمد مصطفى هدارة، ص230.

ينتقموا لأصولهم الفارسية"[1]، فلما وصل في بحثه إلى ذكر بعض الشعراء العرب قال: "هنالك من شعراء المجون من لا صلة لهم بالشعوبية والذي دعاهم إلى ذلك عوامل اجتماعية وثقافية"[2]، وهذه نتيجة محيرة تثير جملةً من التساؤلات أبرزها: كيف تجتمع أهداف الشعوبية التي تحضّ الشعراء الأعاجم على إشاعة الفساد والتحلل والإباحية لتخريب بنية المجتمع العربي من الداخل تمهيداً للقضاء على وحدته وتسريع انهياره، مع الأسباب الاجتماعية والثقافية النابعة من صميم المجتمع العربي والتي تدفع هي الأخرى الشعراء العرب إلى الفساد والتحلل والإباحية، ثم ما مؤدى ذلك؟ هل البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي العباسي أسهمت هي الأخرى في مجون شعرائها لتهدم نفسها بنفسها أيضاً، أقول كيف اجتمعت أهداف الشعوبية مع العوامل الثقافية والاجتماعية في نشوء ظاهرة المجون إذا كانت بالفعل ذات أغراض سياسية؟

إنّ المجون عند هدارة مقدمةٌ وفاتحة وتمهيدٌ للزندقة، فإذا كان المجون قد انحصر بالتعبير عما يجانب الخلق القويم والدعوة إلى الإباحية، فإن الزندقة عنده تلامس الشعور الديني والعقيدة، فكلّ معنىً تردد في شعر العباسيين الذين ظهروا في القرن الثاني يشكك في سلامة العقيدة هو داخل في الزندقة والإلحاد، وعلى هذا الأساس عدّ الزندقة كالمجون محصورة في شعراء القرن الهجري الثاني، وهذا اعتبار خاطئ أيضاً لأنّ الزندقة المرادفة للإلحاد لا تتصل بزمن دون زمن، ولو أردنا تبيان ذلك لضاق المقام بنا.

لسنا في الواقع ننكر أثر الشعوبية في بث الفرقة بين طبقات المجتمع، ولسنا بصدد نفي تهمة الشعوبية عن الشعراء الموالي، فهذا أمر يثبته التاريخ، غير أننا ننكر بشدة أن تكون هناك أسبابٌ ودوافعُ واحدة لتعابث الشعراء ومجونهم، ومن ثمّ فإنّ إقرار نتائج عامة في هذا الموضوع يضر بالشعر موضوع الدراسة الأدبية، لأنّ ذلك في اعتقادي يدخل في باب دراسة تاريخ الأفكار ولا يدخل في دراسة الشعر لأنّ الشعر ينبغي أن درس لذاته، غير تابع للتاريخ ولا الأفكار ولا العقائد، وعليه فإننا نريد دراسة ظاهرة المجون في شعر بشار في إطارها الخاص وأسبابها الشخصية المتصلة بالشاعر، ومن ثم تبيان أبعادها في شعره، والتساؤل بعد ذلك عن قيمتها الفنية والمكانة التي تشغلها في تاريخ بشار الشعري، في محاولة لفهم شخصيته وتقدير الفنّ الذي جاء به، مصورين مشكلة البحث بالتساؤل الآتي: إذا كان بشار بن برد ماجناً زنديقاً، وهو في مجونه وزندقته مدفوع إلى "تحطيم معنويات المسلمين ودس الأكاذيب في دينهم حتى ينتقم لأصوله الفارسية" [3] كما قال هدارة على اعتباره شاعراً شعوبياً ومولى، فكيف تقبّله القارئ المسلم، وكيف تسنم المكانة السامقة في سماء الشعر العربي، ولماذا قدمه النقاد العرب المسلمون على سائر شعراء عصره، ولماذا لا يزال الدرس الأدبي يحفل به وبشعره كل هذا الاحتفال؟ وبمعنى آخر: ما أثر مجون بشار مع قبح ما

---

(1) المرجع نفسه ص215.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق، ص218.

يعنيه المجون في تقييم شخصيته وشعره؟ وهل كان الناس في العصور المنصرمة قد وضعوا مجونه جانباً حين حكموا على جودة شعره؟ أم أن الأحكام القاسية التي أطلقها النقد الحديث على بشار ومجونه فيها من العسف والظلم ما لم يره المتقدمون؟

أما المنهج الذي نريد من خلاله النظر إلى مجون بشار فقائم على عرض الأخبار التي ساقها الأدباء وعلى رأسهم الأصفهاني، المتصلة بمجونه وتحليلها ومناقشتها ومقابلتها بأشعاره المشهورة في هذا الباب. ومن ثم عرض آراء بعض المحدثين في مجون بشار وتحليلها ومحاورتها بغية الوصول إلى فهم واضح لدوافع وأبعاد قضية المجون في شعر بشار، وقد استقامت لنا خطة هذا البحث فجعلناه في ثلاث نقاط أساسية:

ـ ظواهر مجون بشار.

ـ دوافع مجونه النفسية والاجتماعية والفكرية.

ـ أبعاد المجون وأثره في تقييم شخصيته وشعره.

1. مجون بشار:

لقد علقت شبهةُ المجون والزندقة بشخصية بشار من جراء سلوكه قبل كلّ شيء، فهو بطبيعته متبرم بالناس مفطور على استعدائهم، إذ شحذ لسنه منذ الصغر بهجائهم، حتى لكأن موضوع الهجاء كان وسيلة لإثبات وجوده، ثم كان موضوع الغزل مجالاً آخر لتثبيت تلك التهمة على اعتبار الغزل كان أداته للتعبير عن اللذة والمتعة التي كان يميل إليها بطبيعته، فكان مجونه متردداً بين هجائه وغزله على نحو خاص حتى قال يونس النحوي على نحو ما روى ابن سلام: "العجيب من الأزد يدعون هذا العبد ينسب بنسائهم ويهجو رجالهم يعني بشاراً"(1).

هجاء بشار وشبهة المجون:

كان بشار ـ على نحو ما يذكر الأصفهاني ـ قد قال الشعر ولما يبلغ عشر سنين، فكأن أول عهده بالشعر يهجو الناس، "فإذا هجا قوماً جاؤوا إلى أبيه فشكوه فيضربه ضرباً شديداً، فكانت أمه تقول: كم تضرب هذا الصبي الضرير، أما ترحمه؟ فيقول: بلى والله إني لأرحمه، ولكنه يتعرض للناس فيشكونه إلي، فسمعه بشار فطمع فيه فقال: يا أبت إن هذا الذي يشكونه مني إليك هو قول الشعر، وإني إن ألممت عليه أغنيتك وسائر أهلي، فإن شكوني إليك فقل لهم أليس الله يقول: ﴿ليس على الأعمى حَرَجٌ﴾ فلما أعادوا شكواه قال لهم بُرد ما قاله بشار فانصرفوا وهم يقولون فقه بُرد أغيظ لنا من هجاء بشار"(2).

وواضح أنّ بشاراً منذ صغره قد أدرك خطورة الهجاء، وأثره البالغ في الناس فشحذ لسانه

(1) الأغاني للأصفهاني: 149/3.
(2) الأغاني للأصفهاني: 146/3.

بذمهم ليهابوه ويتجنبوا معرة لسانه، وفي الوقت نفسه جعل من الهجاء وسيلة للتكسب فروي عنه أنّه قال: دخلت على الهيثم بن معاوية وهو أمير البصرة فأنشدته:

إنّ السلام أيّها الأمير عليك والرحمة والسرور

فسمعته يقول: إن هذا الأعمى لا يدعنا أو يأخذ من دراهمنا شيئاً، فطمعت فيه فما برحت حتّى انصرفت بجائزته"[1]. ولذلك كان الموسرون بالبصرة يسترضونه تجنباً لهجائه، وهو بطبعه لم يكن يحسن مصانعة الناس، ومن ثم لم يكن بارزاً في المدح كبروزه في الذم، وقوله في الخبر الآنف لأبيه: "أغنيك وسائر أهلي" عظيم الدلالة على ميله الشديد إلى الهجاء، وتكريسه هذا الموضوع للنيل من الخصوم ومن ثم حصوله غصباً على جوائزهم.

كل الهجاء سلاحاً ذا حدين، فهو من جهة أسلوب ناجع في ردع الخصوم والنيل منهم انتقاماً وتشفياً، وبالفعل كان الناس في مختلف طبقاتهم ومراكزهم يخافون لسانه، لأنه فاحش القول وشعره سائر بين الناس، يتناقله المغنون وتنشده الجواري وتنوح به النائحات، كما كانت مجالس العلماء تحفل بأشعاره أشد ما يكون الاحتفال، إذ الأصمعي وهو من النقاد المتشددين كان يرى أن بشاراً خاتمة الشعراء، ولولا أنه متأخر عن زمن الفحول لكان قدّمه على كثير منهم، وهو من جهة أخرى السبب الذي أحدث جفوة بينه وبين الناس، بل كان هجاؤه باباً للقدح في عقيدته، وإبراز مجونه وزندقته، وليس ذلك فحسب بل كان الهجاء سبباً في مقتله كما سنرى.

إذن بشار من محترفي الهجاء، تصيد فيه سقطات الخصوم، وأمعن في تصوير مباذلهم، وقد تمرس في هذا الباب كما تروي الأخبار، إذ حمل في نفسه صور النقائض التي كانت تدور بين أعلام الشعر الأموي، ولهذا اختلف إلى المربد وعاين جولات الخصوم في التهاجي، وقد أحب أن يشارك في ذلك، فقال: "هجوت جريراً لم يجبني ولو أجابني لكنت أشعر الناس"[2] إذ أراد أن يمتحن قدرته البيانية في الهجاء فكانت نفسه تنازعه إلى مقارعة جرير وغيره من كبار الشعراء.

وما إن تمكن من هذه الأداة الجارحة حتى انخرط في مهاجاة أعلام عصره، وكبار الشخصيات إذ نراه يتعرض للمفكرين والزهاد والنقاد والنحاة والشعراء، فكان هجاؤه لواصل بن عطاء قد أضفى على شخصه رنيناً هائلاً، وبالمقابل أشعر خصمه بإهانة بالغة، والخلاف بين الرجلين غامض إذ لم تفصل المصادر فيه، وكل ما هناك أن بشاراً كان في بادئ أمره من أصحاب الكلام، وكذلك كان واصل بن عطاء، فلما صار واصل إلى الاعتزال وصار بشار كمما يقول الأصفهاني إلى الرجعة، حدث اختلاف بين الرجلين من حيث المذهب الفكري، فانقلبت العلاقة بينهما من علاقة ود وإعجاب، إذ سجل الأصفهاني شعراً يمدح فيه بشار واصلاً ويشيد بخطبه وبلاغته، إلى علاقة عداء وخصومة، فهجاه هجاء موجعا في قوله:

---

[1] المرجع نفسه.
[2] نفسه 162/3.

مالي أشايع غزّالاً له عنق كنقنق الدوّ إن ولّى وإن مثلا
عُنقَ الزرافةِ ما بالي وبالُكمُ أتكفرون رجالاً أكفروا رجلا؟

فما كان من واصل إلا أن حرّض الناس عليه متهماً إياه بالزندقة والفجور، فكان يقول في مجالسه: "أما لهذا الأعمى الملحد المكنىّ بأبي مُعاذ من يقتله، أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لدسَسْت له من يبعج بطنه في جوف داره"[1].

وواضح أنّ الخصومة بين الرجلين حملت واصل بن عطاء على اتهام بشار بالزندقة، وكانا قبل ذلك على ود ومحبة، والسؤال هنا: هل كان بشار قبل مخالفته واصل بن عطاء ملتزماً بالمبادئ داعياً إلى المثل متقيداً بالأعراف، وهل كان تحوله إلى المجون بعد ما دب الخلاف بينه وبين واصل؟ في الحقيقة أنّ مجون بشار مرتبط بمحاولاته الأولى في النظم بدليل أنّه كان يهجو الناس منذ صغره ويتعرض لأنسابهم ويقدح في أعراضهم، غير أنّ واصلاً فيما يبدو لم يثره كل ذلك في بداية الأمر لأنّه كان على وفاق مع بشار، ولما اختلفا أخذ يبين عَواره ويتتبع سقطاته في أشعاره الماجنة ويدعو الناس إلى قتله والتخلص منه كما يبين الخبر الآنف.

لم يسلم العلماء والنحاة من هجاء بشار فقد عرّض بالأصمعي وسيبويه وغيرهما من الأعلام بسبب بعض ما أخذا عليه في اللغة أو النحو، فهو مثلاً يهجو سيبويه ويعيره بأمه الفارسية، وهنا نلتفت إلى ناحية مهمة تتصل بشعوبيته، وموقفه الباطن أو الظاهر من الصراع بين العرب والأعاجم، فقد قيل إنّ بشاراً شعوبي متعصب للعجم دون العرب، وهذا الأمر كما أظن ناجم عن مواقف شخصية أكثر من كونه موقفاً سياسياً أو فكرياً أو ثقافياً، فالمتأمل شخصية بشار يجد أنّه رجلٌ حاد الطباع متقلب المزاج سريع الاستجابة لما حوله شديد الانفعال، يمكن أن يثور لأقل الأسباب، فماذا يمكن أن نتوقع منه حين يكون في مجلس فيدخل أعرابي فينال منه ويزدريه، يقول الأصفهاني: "دخل أعرابي على مَجْزَأة بن ثور السدوسي وبشار عنده وعليه بزّة الشعراء، فقال الأعرابي: من الرجل؟ فقالوا: شاعر، فقال: أعرابي هو أم مولى؟ قالوا: بل مولى، فقال ما للموالي وللشعر؟ فغضب بشار وسكت هنيهة ثم قال: أتأذن لي يا أبا ثور؟ قال: فقل ما شئت يا أبا معاذ فقال":

خليلي لا أنام على اقتسار ولا آبى على مولى وجار

لقد رأى كثير من الدارسين في مثل هذا الشاهد ما يدل على شعوبية بشار، إذ عاب على العرب عاداتهم وسخر من أحوالهم، وبالمقابل افتخر بأصله الفارسي، والصحيح أن مثل هذا الشعر لا يخرج عن الإطار الذي قيل فيه والمناسبة المتصلة به، والدافع الذي حمل بشاراً على قوله، فلا يعدو كونه ردة فعل طبيعية من قبل شاعر كبير كبشار.

---

[1] نفسه.

وما من أحد ينكر عصبية بشار لأصوله الفارسية، ومبالغته في الإشادة بنسبه، واعتزازه الشديد بقومه، ولكن هذا الأمر لا ينحل بالضرورة عن مسألة التحزب، أو العمل المنظم في إطار الشعوبية لبلوغ أهداف سياسية كما توهم بعض الدارسين، بل ينحل عن موقف شخصي، وكيف لا؟ وبشار قد بلغ ما بلغ من الشهرة وذيوع الصيت وعلو القدر، فليس أقل من أن يدافع عن ذاته ويرد كيد الخصوم بكل ما أوتي من قوة، لأنه في مثل هذه الظروف يدافع عن ذاته وشاعريته وتميزه، من أجل ذلك لم يكن متسامحاً حتى مع سيبويه وهو من أصل فارسي حين عاب عليه قوله:

تلاعب نينان البحور وربما ... لهوت بها في ظل مرؤومة زهر

فقال سيبويه لم أسمع بنون ونينان، فلما بلغ ذلك بشار بن برد قال في هجائه[1]:

أسِيبُوَيْهِ يا ابن الفارسية ما الذي ... تحدثت عن شتمي وما كنت تنبذ

وهذا يدل على أنّ بشاراً لم يدخر وسعاً في اكتساح الخصم مهما كان، سواء أكان من العرب أو الفرس، وهذا أمر كما قلنا يتصل بطباعه ونفسيته ولم يكن بحال من الأحوال طوية أو فكرة خبيئة يحارب من أجلها لبلوغ هدف من الأهداف، لهذا كان الهجاء عنده ناجماً عن مواقف معينة ومرتبطاً بمناسبات محددة.

لقد كان هجاء بشار متلوناً بتلون المواقف التي عاشها، ومختلفاً باختلاف الشخصيات التي تناولها، وهو من ثم صورة واقعية لتفصيلات حياته الخاصة، وقد انحل في ذلك الهجاء نزوعه الفطري إلى هذا الغرض الفني الذي وجد فيه ذاته وعبر به عن وجوده، والواقع أن عاهته قد لعبت دوراً بارزاً في هذا الأمر، فكانت تدفعه إلى دره شر الخصوم بالذم والمهاجاة، من أجل ذلك انحط في هجائه ليتناول به صغار الشعراء أمثال حماد عجرد، وحماد أدنى طبقة منه كما يقول الجاحظ: "بشار في العيوق، وحماد في الحضيض"[2]، وليس ذلك فحسب بل شهر الهجاء بوجه عامة الناس والسوقة، وهذا ما أذهب بشاشة شعره، وجعله هدفاً للخصوم ليوجهوا السهام إلى عقيدته أولاً، كالذي كان يصنعه حماد عجرد وقد دس عليه كثيراً من الأقوال، ونحله بعضاً من الأشعار ثم أشاعها في الناس ليبرزه فاسقاً ماجناً، ولعل أخطر تلك الأشعار التي حرفها قوله:

يا ابن نهبى رأسي علي ثقيل ... واحتمال الرؤوس خطب جليل

ادع غيري إلى عبادة الاثنيـ ... ـن فإنّي بواحد مشغول

يا ابن نهبى برئت منك إلى الله ... جهاراً وذاك مني قليل

وقال الأصفهاني: "فأشاع حماد هذه الأبيات لبشار، وجعل فيها مكان "فإني بواحد مشغول" فإني

(1) نفسه: 3/167.

(2) البيان والتبيين للجاحظ: 1/64.

عن واحد مشغول" لتصح عليه الزندقة، فمازالت الأبيات تدور في أيدي الناس حتى انتهت إلى بشار فاضطرب منها وجزع، وقال أساء بذمي، والله ما قلت إلا "فإنني بواحد مشغول" فغيرها حتى شهرت في الناس"[1].

ولم يكن بشار قد اقتصر على هجاء العامة والدهماء من الناس، وإنما تجاسر على الكبراء والقادة والرؤساء، وهذا أسهم بدوره في تشنيع سيرته، فقد روي أنه هجا روح بن حاتم فحلف أن يقتله، غير أنّ بشاراً استجار بالمهدي فشفع له عند روح، ثم هجا العباس بن محمد، كما هجا غيره من الكبراء، وقد كان هجاؤه للخليفة المهدي فيه ختام حياته إذ قتله بتهمة الزندقة وتفصيل ذلك ما أورده الأصفهاني في قوله: "خرج بشار إلى المهدي ويعقوب بن داود وزيره فمدحه ومدح يعقوب فلم يحفل به ولم يعطه شيئاً، ومر يعقوب ببشار يريد منزله فصاح به بشار: "طال الثواء على رسوم المنزل" فقال يعقوب فإذا تشاء أبا معاذ فارحل، فغضب بشار وقال يهجوه:

بني أمية هبوا طال نومكم ... إنّ الخليفة يعقوب بن داود

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا ... خليفة الله بين الزق والعود

فلما طالت أيام بشار على باب يعقوب دخل عليه وكان من عادة بشار إذا أراد أن ينشد أو يتكلم أن يتفل عن يمينه وشماله ويصفق بإحدى يديه على الأخرى ففعل ذلك وأنشد:

يعقوب قد ورد العفاة عشية ... متعرضين لسيبك المنتاب

فسقيتهم وحسبتني كمونة ... نبتت لزارعها بغير شراب

مهلاً لديك فإنني ريحانة ... فاشمم بأنفك واسقها بذناب

طال الثواء على تنظر حاجة ... شمطت لديك فمن لها بخضاب

تعطى الغزيرة درها فإذا أبت ... كانت ملامتها على الحلاب

يقول ليعقوب: أنت من المهدي بمنزلة الحالب من الناقة الغزيرة التي إذا لم يوصل إلى درها فليس ذلك من قبلها إنما هو من منع الحالب منها، وكذلك الخليفة ليس من قبله لسعة معروفة إنما هو من قبل السبب إليه، فلم يعطف ذلك يعقوب عليه وحرمه، فانصرف إلى البصرة مغضباً، فلما قدم المهدي البصرة أعطى عطايا كثيرة ووصل الشعراء، وذلك كله على يدي يعقوب فلم يعط بشاراً شيئاً من ذلك، فجاء بشار إلى حلقة يونس النحوي فقال: هل ههنا أحد يحتشم؟ قالوا له: لا. فأنشأ بيتاً يهجو فيه المهدي، فسعى به أهل الحلقة إلى يعقوب، فقال يونس للمهدي إن بشاراً زنديق وقامت عليه البينة عندي بذلك وقد هجا أمير المؤمنين فأمر ابن نهيك أن يضرب بشاراً ضرب التلف ويلقيه

[1] الأغاني: 169/3.

بالبطيحة"[1].

ومــن الملاحظ أن المهدي أمر بقتل بشار بسبب الهجاء لا بسبب الزندقة، فالزندقة كانت شبهة حاضرة لكل من يخرج عى أمر الخليفة أو يهجوه، ولو تأملنا علاقة بشار بالمهدي لعلمنا أن الخليفة لــم يستعده بسـبب شـعره قبل هذه الحادثة، فسوف نعرض صوراً لاحقة لعبث بشار مع المهدي وتطاولــه على القيم وتعرضه لكبار الشخصيات كما هو الشأن في قصته مع خال المهدي، غير أن هجــاءه لابــن داود ثم تعرضه للخليفة جعله يدفع حياته ثمناً لذلك التعابث، ومن الطريف أن يونس الــنحوي كما يذكر الخبر الآنف قد استشف زندقة بشار وبدت له البينة من خلال هجاء الخليفة ليس غــير، ممــا يشــي أن الرجل راح ضحية شعره، ثم كان هنالك من يريد التخلص منه فأوغر صدر الخليفة عليه ليقتله بتهمة الزندقة، وتروي المصادر متابعة للخبر السابق أن المهدي لما ضرب بشاراً "بعــث إلى منزله من يفتشه وكان يتهم بالزندقة فوُجِد في منزله طومار فيه بسم الله الرحمن الرحيم، إني أردت هجاء آل سليمان بن علي لبخلهم فذكرت قرابتهم من رسول الله ﷺ فأمسكت"[2].

غزل بشار وشبهة المجون:

كــان الغــزل بابــاً آخر ثبتت من خلاله زندقة بشار، ذلك لأنه كان يميل إلى الغزل كميله إلى الهجــاء، لا بــل كــان غزله في نظر الزهاد والمصلحين أشد خطراً على الناس من هجائه، لشيوع شعره وسرعة انتشاره وسهولة جريانه على الألسنة، إضافة لما كان ينطوي عليه من إباحية وفساد، فقــيل لــيس في البصرة غزل ولا غزلة إلا ويروي شعر بشار، من أجل ذلك كثر من هاجمه فقال ســوار بــن عــبد الله ومالك بن دينار: "ما شيء أدعى لأهل هذه المدينة إلى الفسق من أشعار هذا الأعمــى"[3]، وكــان واصــل بــن عطاء يقول: "إن من أخدع حبائل الشيطان وأغواها لكلمات لهذا الأعمى الملحد"[4]، والواقع أن هذه المخاطر التي تصورها المصلحون والمفكرون والزهاد في غزل بشار كانت في غاية المبالغة، وخصوصاً أنّ نفراً من النقاد لم يرَ في شعره كل هذا الفساد الذي أشير إلــيه، فقــد قيل للمهدي حين منع بشاراً من ذكر النساء في شعره: "ما أحسب شعر هذا أبلغ في هذه المعانــي مــن شعر كثيّر وجميل وعروة وقيس بن ذريح وتلك الطبقة"[5] غير أنّ المهدي كما تقول المصــادر كانــت عنده غيرة على النساء فمنع بشاراً من التغزل بهن فقال: "ليس كلّ من يسمع تلك الأشــعار يعرف المراد منها وبشار يقارب النساء حتى لا يخفى عليهن ما يقول وما يريد وأي حرة حصان تسمع قول بشار فلا يؤثر في قلبها، فكيف بالمرأة الغزلة والفتاة التي لا همّ لها إلا الرجال"[6]

(1) نفسه: 3/187.
(2) نفسه.
(3) نفسه: 3/184.
(4) نفسه.
(5) نفسه.
(6) نفسه.

إنّ موقف المهدي من غزل بشار لا يستقيم على قاعدة واحدة، فهو وإن كان غيوراً على النساء، خائفاً من الفتنة التي يصنعها بشار في قلوبهن، إلا أنّه في مجالسه الخاصة كان يدعوه إلى إجازة ما يرتج عليه من أبيات في الغزل، كالذي رواه الأصفهاني في قوله: "نظر المهدي إلى جارية تغتسل.... فأنشأ يقول: نظرت عيني لحيني، ثم ارتج عليه فقال من بالباب من الشعراء قالوا: بشار، فإذن له فقال أجز: نظرت عيني لحيني، فقال بشار:

نظرت عيني لحيني نظراً وافق شيني

سترت لما رأتني دونه بالراحتين

فقال له المهدي قبحك الله ويحك أكنت ثالثنا... فضحك وأمر له بجائزة"[1].

وتأويل موقف المهدي المتباين من غزل بشار أنّه لما شاع وانتشر في الناس، أضحى ذلك باباً في إغواء النساء، ومجالاً للفساد والإباحية، وقد لاحظ أن غزله يختلف عن غزل المتقدمين لكونه مكشوفاً للناس، وليس ذلك فحسب بل بدا في غزله خبيراً بأحوال الحسان عارفاً طباعهن، مما جعل بعض العشاق يفتنون النساء بشعره، فروي أن رجلاً جاء إلى بشار فقال له: أنت بشار، قال: نعم، فقال: آليت أن أدفع لك مئتيّ دينار، وذلك أني عشقت امرأة، فجئت إليها فكلمتها فلم تلتفت إليّ فهممت أن أتركها فذكرت قولك:

قاس الهموم تنل بها نجحا والليل إن وراءه صبحا

لا يؤيسنك من مخبأة قول تغلظه وإن جرحا

عسر النساء إلى مياسرة والصعب يمكن بعدما جمحا

وقيل.. لما سمع المهدي هذه الأبيات قال لبشار: "أتحض الناس على الفجور وتقذف المحصنات المخبآت، والله لئن قلت بعد هذا بيتاً واحداً في نسيب لآتين على روحك"[2].

2. دوافع المجون عند بشار:

يَصْدُرُ مجون بشار بن برد عن التعابث بصورة أساسية، وليس التعابث في حال من الأحوال تطاولاً مقصوداً على أعراف المجتمع وقيمه، أو انتفاضاً على واقع، أو موقفاً فكرياً هادفاً، وإنما هو ميل فطري، واتجاه ذاتي يخلو فيه الرجل إلى متعته ولذته ويتحلل من قيود كثيرة كانت مفروضة عليه، والمهم أن المجتمع قد قبل عبث بشار وغيره بصورة فن وشعر، ذلك لأن بشاراً في تعابثه قد لاذ بالفن الذي وفر له هامشاً للحرية الفردية، وكان في الوقت ذاته مضماراً لتخطيه القيم والمبادئ، وقد ركب أسلوب التعابث والتطرف، وكان هذا الأسلوب مقبولاً عند أشد الخلفاء غيرة وحياءً أعني

(1) نفسه.

(2) نفسه 192/30.

الخليفة المهدي الذي قبل تعابث بشار في كثير من المواقف من باب التسلي والإضحاك، فقد روي أن يزيد بن منصور الحميري دخل على المهدي وبشار عنده ينشده شعراً فقال لبشار: ما صناعتك؟ فقال: أثقب اللؤلؤ فضحك المهدي ثم قال لبشار: ويلك أتتنادر على خالي، فقال: وما أصنع به يرى شيخاً أعمى ينشد الخليفة شعراً ويسأله عن صناعته[1].

كان بشار إذن يميل إلى الدعابة والهزل والتظرف والعبث، وكان لعاهته أثر بالغ في ذلك، لأنه كما يقول دائماً، يريد التفوق على المبصرين، ولم يكن لديه وسيلة لبلوغ ذلك سوى العبث الذي عبر به عن وجوده، كما كان أسلوبه في الإبداع، من أجل ذلك أشار في غير موضع من أشعاره إلى أنه أجاد الوصف مع أنه كفيف، وقد ذكر ذلك على لسان إحدى النساء:

عجبت فطمة من نعتي لها　　　هل يجيد النعت مكفوف البصر

ومرة أخرى يتكلم في شعره على عاهته مشيراً إلى أن تلك العاهة لم تلغ تفرده أو تقضِ على ذكائه وعبقريته:

عميت جنيناً والذكاء من العمى　　　فجئت عجيب الظن للعلم موئلا

وكان أوجع الهجاء في نفس بشار ذاك الذي يطول شكله، أو يشير إلى عاهته، لهذا قيل إنه بكى لما شبهه حماد عجرد بقرد أعمى، فقيل له ما يبكيك من هذا الشعر؟ فقال: إنه يراني ولا أراه.

إن بشاراً كان يدرك أنه لم يستطع مبارزة المبصرين من الشعراء وغير الشعراء، لأنه كان يشعر أنه مكشوف لبصرهم، وهم مستورون عنه لا يستطيع أن يجسد معايبهم الخلقية على نحو ما كان خصومه يجسدون عاهته وشكله، لهذا ما كان يزعجه شيء في هجاء الشعراء مثلما يزعجه تصويرهم إياه بالقرد لأن هذا التصوير صادف إحساساً لديه بقبح المنظر وسوء الطباع. وهنا ترسخ في نفسه كره للناس وتبرم شديد بهم، ومن ثم تحول ذلك الإحساس إلى تطاول وتمرد وعبث، فبطريق التعابث أراد تجاوز قصوره، وبطريق ازدراء القيم أراد التعبير عن حريته المطوقة بالمحدود، وبطريق التهتك أراد أن يعوض ما حرمته الطبيعة من نعمة البصر، ولكن مع كل ذلك لم يكن بشار يسعى إلى العبث سعي القاصد الناقم، وإنما كان يبلغ ذلك بلوغ الساذج البسيط الذي لم يجد في نفسه الشخص القادر على التمام لعيب في نفسه وشكله، فمن هنا آثر ترك نفسه على سجيتها، فقطع الحياة عابثاً لا يقيم وزناً للحدود، وكان لأصحابه دور بارز في كل ذلك، ففي مسألة التعابث كان منقاداً أكثر من كونه قائداً، رُوِيَ أنّ رجلاً يقال له سعد بن القعقاع يشارك بشار في المجانة "فقال له وهو ينادمه: ويحك يا أبا معاذ قد نسبنا الناس إلى الزندقة فهل لك أن تحج بنا حجة تنفي ذلك عنا، قال: نعمَ ما رأيت، فاشتريا بعيراً ومحملاً وركبا فلما مرا بزرارة قال له: ويحك يا أبا معاذ ثلاثمئة فرسخ متى نقطعها مل بنا إلى زرارة نتنعم فيها فإذا أقبل الحاج عارضناهم بالقادسية وجززنا رؤوسنا فلم يشك الناس أن جئنا من الحج فقال له بشار: نِعمَ ما رأيت وإني أخاف أن

---

(1) نفسه.

تفضحنا، قال لا تخف فمالا إلى زرارة يشربان الخمر ويفسقان، فلما نزل الحاج بالقادسية راجعين أخذا بعيراً ومحملاً وجزا رؤوسهما وأقبلا وتلقاهما الناس فقال سعد بن القعقاع:

ألم ترني وبشاراً حججنا وكان الحج من خير التجاره

خرجنا طالبي سفر بعيد فمال بنا الطريق إلى زراره

فآب الناس قد حجوا وبَرّوا وأُبنا موقرين من الخساره[1]

ويكشف لنا هذا الخبر حقيقية عبث بشار، فهو في قرارة نفسه يريد أن يزيل عن نفسه صفة الزندقة التي نسبها الناس إليه، ولما عرض عليه ابن القعقاع الحج وافق وقال: نعَمَ ما رأيت، ثم غرر به سعد فأقنعه أن الرحلة إلى الحج طويلة وليس بوسعهما بلوغ الغاية فعرض عليه ثانية أن يميلا إلى زرارة إلى أن يعود الحجاج ليعودا معهم وكأنهما قد أديا الفريضة، غير أن سعداً فضح الأمر في الشعر الذي قاله وكان بشار يخاف من ذلك وقد حدث. فبشار في هذه الحكاية منقاد على اعتباره كفيفاً يحتاج لمن يقوده ويذهب به، وقد برزت نيته الصادقة في إزالة التهمة عنه غير أن رفيق السوء هو الذي غرر به فكانت المسألة برمتها لا تخرج عن حدود التعابث والمجون، ولو كان بشار يضمر في نفسه سوء الاعتقاد لكان رفض فكرة الحج من أساسها.

3. أبعاد المجون وأثره في تقويم شعر بشار:

إن ما جاء به الباحثون من آراء حول مجون بشار لا يؤخذ بكليته، كما أنه لا يرد في جملته، وربما كانت تصوراتهم إزاء موضوع المجون بدوافعه السياسية والفكرية أو حتى العرقية منوطةً بالواقع التاريخي الذي عاش فيه بشار، غير أن ما يحتمل النظر في جملة الأسباب التي دعت بشاراً إلى التعابث والتمرد والتطاول على القيم هو أن الخلفاء كانوا يتهاونون في ردع المتماجنين من الشعراء، فالمهدي مع تشدده لم يزدجر بشاراً على عبثه ومجونه، وإنما أمر بقتله حين هجاه، فكان ظاهر تهمته رميه بالزندقة والإلحاد، وأما باطنها فهو الهجاء كما تجمع المصادر التي تكلمت على موت بشار، وليس ذلك فحسب بل إن عدداً من الخلفاء كانوا قد اتخذوا من الشعراء المجان ندماء ومسامرين بغرض التسلي، وكان بشار ينال الأعطيات الجزلة من جراء تماجنه، وبمعنى أن عين الرقيب كانت تغفل عن مجونه طالما أن ذلك المجون لا يشكل خطراً على ذوي السلطان، أو ينال من شخصياتهم.

ويبدو أن هذه المسألة كانت واضحة في أذهان نقاد الشعر القديم وعلى رأسهم الأصمعي والجاحظ، فالأصمعي كان من أوثق الرواة وأصدقهم وأغزرهم علماً، وأوسعهم معرفة بصناعة الشعراء، كما أنّ الجاحظ من أظهر النقاد الذين أمعنوا النظر في جماليات العربية، وقد حمله ذلك على تأليف أهم كتاب يبين مآثر اللغة وبيانها الساحر، وقد تعصب للعرب بفضل لغتهم، وهذان الرجلان كانا من أشد المناصرين لمذهب بشار في الشعر، وليس ذلك فحسب بل إن الأصمعي أوشك

(1) نفسه: 179/3.

أن يختم الشعر به، كما أن الجاحظ جعله على رأس طبقة الشعراء المحدثين حين قال: "بشار من أصحاب الإبداع والاختراع"[1]، ثم رفع ناقد مثل ابن رشيق من قدره فقدمه على سائر الشعراء: "أتى بشار بن برد وأصحابه فزادوا معاني ما مرت بخاطر جاهلي ولا مخضرم ولا إسلامي"[2] كما أحصى النقاد معانيه المولدة والفريدة حتى فاق الشعراء جميعاً بما جاء به من خطرات الفؤاد وتجليات الوجدان وقد تناقلت الكتب من معانيه المولدة قوله:

يا قوم أذني لبعض الحي عاشقة ... والأذن تعشق قبل العين أحيانا

وهذا كله يثبت أن بشاراً قد تسنّم ذروة الشعر العربي زمناً، وقد أقر له الأقدمون بالتفوق والعبقرية، ولم يكن مجونه حائلاً دون الاعتراف بفضله، وقد كان الأصمعي وهو عربي شهد لبشار بالشاعرية، ولم يثنه عن الاعتراف بفضله ما كان يظهره بشار من عداء للعرب، وكذا الجاحظ المعتزلي لم يصده هجوم بشار على المعتزلة وواصل بن عطاء عن الإشادة بشعره.

ومؤدى ذلك أن النقاد القدامى لم ينظروا إلى مجون بشار بعيداً عن ظروفه الخاصة، إذ المجون عند بشار وغيره موضوع فني، والموضوع في الواقع يمثل مادة الشعر، والحكم النقدي لا يهتم بالمادة بمقدار اهتمامه بالصياغة وسبل تجويدها، ومن الطبيعي أن يرتقي بشار المكانة السامقة التي وضعه فيها النقاد، ذلك لأنه امتلك ناصية البيان وأجاد في صناعته إجادة لم تتوافر لكثير غيره من شعراء العربية.

كما أن شخصية بشار لم تكن مكروهة لإسهامه في المجون، لأن المجون كما قلنا موضوع فني، وكذا تعابثه كان مقبولاً في مجتمع لأن الفنان بنوازعه المميزة ومزاجه المتقلب وطباعه الحادة كان يمثل حضوراً دائماً في المجتمع لأن رصيده في الإبداع يفوق سلبياته، ولهذا حفل الدرس الأدبي في القديم ببشار وشعره بإبداعاته ومباذله ولم يكن المجون في حال من الأحوال يحجب النظر عن محاسن أشعاره، والأهم من ذلك أن مجون بشار وزندقته لم يعدما إشارات المنصفين إلى أنه متهم، وقد حاولنا فيما تقدم الوقوف عند بعض الشواهد والأخبار التي تلفت النظر إلى هذه الناحية، ظناً منا أن شاعراً كبيراً كبشار نال شهرة وحظوة في عصره لم يعدم منافساً أو عدواً يتقول عليه ويدس في أخبار ما يشوه صورته، والحق أن مجمل الأخبار التي عرضناها في هذا الباب تحمل على الظن أن بشاراً كان متهماً، وهو بطبيعة الحال ليس بريئاً تماماً من كل ما نسب إليه، غير أن صورة المجون التي رسمت له كانت مضخمة أوسع ما يكون التضخيم، ومن عجب أن الباحثين المحدثين قد أسهموا في تضخيم مجون بشار فإذا به يستحيل إلى تيار قوي تنعكس فيه أسباب وأهداف ونتائج هي في ظني أكبر من بشار ومن شعره، وما أعده جناية بحق بشار بن برد في الدراسات المحدثة التي تكلمت على مجونه أنها استبعدت تماماً كل إشارة يمكن أن تنصفه أو تبعد عنه صفة المجون والزندقة[3].

---

(1) البيان والتبيين للجاحظ: 59/1.

(2) العمدة لابن رشيق: 970/2.

(3) هنالك دراسات قليلة أشارت إلى الظلم الذي لحق بشار بن برد منها دراسة لمحيي الدين صبحي (من قتل بشاراً).

المراجع:

1 ـ اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري، محمد مصطفى هدارة، مصر، دار المعارف، 1963.

2 ـ الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

3 ـ حديث الأربعاء، طه حسين، مصر، دار المعارف.

4 ـ دراستان: من قتل بشار، والخير والشر في لزوميات المعري، محيي الدين صبحي، دمشق، وزارة الثقافة، 1981.

5 ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد قرقزان، بيروت، دار المعرفة، 1981.





عز الدين القسام
درة تاج الجهاد

جمانه طه(*)

***علقت** قلبي فوق شجرة ليمون وأرحت روحي داخل أزهارها، وقلت: لعل الشيخ مشى في هذه الحاكورة البحرية، فتطلعني على بعض ما سمعت من بوح الشيخ وشجونه، وأعرف السر الذي صنع منه قيمة ونهجاً. ماست الشجرة طرباً وكأنها استشفت ما يدور في خاطري، وقالت:*

ليس في الأمر أسرار! ومواقف الشيخ لم تكن فيء شجرة ولا استراحة في بستان، وإنما هي صدق قلب، وثبات جنان، وحبٌ يتفانى في إرضاء الله، من أجل كرامة الإنسان.

أدهشني عمق الجواب وصدقه، وحفزني إلى أن أتقصى مسيرة هذا الرجل الذي لا أعرف عنه أكثر من أنه رجل ورع تقي، خرج من جبلة وذهب إلى فلسطين لمساندة أهلها في مقاتلة البريطانيين والصهاينة.

بعد عودتي إلى بعض المراجع، وجدت أن القسام هذا الفتى -الشيخ انطلق في سماء العروبة مثل شهاب ثاقب، يحمل في ضوئه النور والنار. النور الهادي لأهله وشعبه، والنار الحارقة للأعداء المحتلين أعداء العروبة والإسلام، فصار للأعداء هدفاً، وللأصدقاء ملاذاً.

وإذا كانت الأرض السورية قد أنجبت على مر الزمان أبطالاً يدفعون الأذى عنها وعن الأرض العربية، فإنه من اللافت حقاً أن يولد في بلدة صغيرة وفي مجتمع فقير مادياً متخلف علمياً، فتى مُطَهَّرٌ من وباء القطرية وممتلئ غيرة قومية. فتى تؤرقه مشكلات مجتمعه وهموم أمته، فيتخذ من القرآن وآياته جواز سفر إلى الجهاد في سبيل الله من أجل تحرير الوطن وتنقيته من الفقر والأمية والاستعباد.

إن مشاركة عز الدين في محاربة الانتداب الفرنسي على سورية، والوجود البريطاني

* باحثة من سورية.

والصهيوني في فلسطين أمر غير مستغرب.

فسورية وطنه، وفلسطين جزء من بلاد الشام التي هي كل وطنه. ولكن أن يسعى للذهاب إلى ليبيا ومساندة الأشقاء في مقاومة الاستعمار الإيطالي، فهذا كرم ما بعده كرم، وشهامة ما بعدها شهامة، وتفانٍ في سبيل الله والإسلام لا يماثله غير عمل السلف الصالح من أولياء وصديقين. فالقسام حين بادر إلى تجنيد الشباب من جبلة وغيرها من مدن وقرى الساحل السوري، وتدريبهم على حمل السلاح للذهاب معه إلى ليبيا، كان يرغب أن يبعث الروح في حركة الجهاد المبنية على فكرة وحدة الأمة. لكن رغبة الشيخ لم تتحقق، فقد أخلت الحكومة العثمانية بوعدها له ولم تنقل المجاهدين بحراً من إسكندرونة إلى طرابلس الليبية. وكما قيل، لم ييأس الشيخ وإنما تابع المحاولة، حتى تمكن من مؤازرة المجاهدين في الحد الأدنى ونقل إليهم ما تم جمعه من مال وعتاد.

ما سبق ذكره يسوقني إلى التساؤل، عن سبب تقاعس مدينة جبلة عن تكريم هذا الرجل الظاهرة؟.

أليس حَرِيّاً بجبلة وهي تفتخر بانتسابها إلى سلطان الزهاد إبراهيم بن أدهم الذي يثوي في ثراها، أن تفتخر أيضاً بانتسابها إلى شيخ المجاهدين عز الدين القسام، الذي ولد فيها ودرج على مرابعها، وتصبح جبلة العز الأدهمية؟.

***

يعد عام 1300هـ الموافق 1883م عاماً مميزاً في تاريخ السجل المدني في بلدة جبلة، إنه عام ولادة محمد عز الدين بن محمود القسام. الذي ولد في أسرة فقيرة مادياً متواضعة اجتماعياً، ثرية بإيمانها وذكرها الحسن. وحينما شب عز الدين، رغب والده، على الرغم من ضيق يده، أن يرسله إلى القاهرة للدراسة في الأزهر والتبحر في المعرفة وعلوم الدين.

فانطلق اليافع من ساحل جزيرة أرواد على ظهر مركب إلى الإسكندرية، ومنها إلى القاهرة، حاملاً في ضميره وعداً بالنجاح قطعه لوالده، وفي قلبه محبة وافرة لأهله ورفاقه وبلدته.

أقبل القسام على الدراسة في الأزهر بلهفة العاشق وعقل النابه، وصرف كل يومه متبحراً في أصول الفقه وعلم مصطلح الحديث، عملاً بوصية الحافظ الخطيب البغدادي الموجهة إلى طالب العلم، قائلاً: "إني موصيك يا طالب العلم بإخلاص النية في طلبه، وإجهاد النفس على العمل بموجبه، فإن العلم شجرة والعمل ثمرة".

وإيماناً بهذه الوصية، أمضى حياته معلماً ومتعلماً، يقيناً منه بأن العلم إن لم يتطور يصبح راكداً، وإن لم يبذل للآخرين فلا قيمة له.

درس القسام في الأزهر علوم الفقه والتفسير والحديث والأصول واللغة العربية، من غير أن يخضع للبرنامج المقرر على غيره من الدارسين. فكان ينتقل من مرحلة إلى أخرى على قدر جهده وتحصيله من العلوم. فهو لم يهدف من دراسته إلى نيل شهادة تدلل على تضلعه في الدين، بل إلى

التفقه فيه وفهم دلالات ألفاظ القرآن والحديث، ليحقق طموحه ويصبح داعية واعياً ومفكراً متنوراً.

***

عندما شاهد القسام في أثناء وجوده في مصر قسوة الاستعمار الإنكليزي وتسلطه على الشعب المصري وثرواته، ترسخت لديه قناعة بضرورة مكافحة الإقطاع والتخلص من المستعمر لأنهما في رأيه يمثلان وجهين لعملة واحدة، فالظلم إذا شاع وساد يسحق الإنسان ويدمر العمران. وقد ردته هذه المشاهدات غير الإنسانية إلى بلدته جبلة، وذكرته بما يعانيه أهلها من جهل وأمية وتدن في الأوضاع الاقتصادية.

ولأنه يرى في العلم السبيل الوحيد لتنمية الثقة بالنفس، وللتحرر من الاستغلال الاجتماعي ووباء الذل والمسكنة، بدأ بعد عودته من الأزهر إلى جبلة، مسيرة تحرير الأطفال والعمال والفلاحين من الأمية، يعلمهم أصول القراءة والكتابة ويرشدهم إلى فضائل الدين ومنهجه الاجتماعي السليم.

وما يؤسف له أنه لم يستطع أن يحقق ما كان يطمح إليه، على الرغم من الجهود التي بذلها في هذا المجال، لأن يداً واحدة لا تصفق، ولأن صوته الجريء أزعج الإقطاع، فضاق به وحقد عليه وحاول نفيه إلى إزمير. هذا عدا الأعراف والتقاليد التي تسيطر على الناس، ويصعب اقتلاعها أو حتى تشذيبها.

وهرباً من الحصار والإخفاق قرر القسام السفر إلى الآستانة، وفي نفسه رغبة تحدوه إلى مزيد من التعلم والإطلاع على الجديد من الآراء والأساليب المتبعة في الدروس المسجدية.

فإذا كان الجهاد بالسلاح هو همه الأول، فإن همه الثاني هو تخليص الدين من البدع والشوائب التي شوهت وجهه، بفعل الجهل حيناً والإساءة المقصودة أحياناً كثيرة. لكن مقامه في الآستانة لم يطل، لما لقيه من أمية الناس وعدم معرفتهم اللغة العربية وجهلهم تعاليم الدين حتى البديهي منها. فرجع إلى جبلة وفي نيته البدء من جديد، ففتح مدرسة يدرس فيها اللغة العربية وعلوم الدين، في النهار للأطفال واليافعين وفي المساء للكبار. وفي جامع السلطان إبراهيم يعطي لمن يرغب دروساً في الحديث وتفسير القرآن. في حين جعل حديثه في خطبة الجمعة مقتصراً على حث الناس وتنبيههم إلى ضرورة التعاون والمحبة والعمل المثمر للتغلب على الفقر والبؤس، وعلى توضيح بعض المسائل التي استعصى فهمها عليهم. فكان بهذا العمل المكثف، يعبر عن احتجاج صامت على تردي الأوضاع في المجتمع، من النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية.

***

إن انغماس القسام في التعليم والعمل الاجتماعي، لم يحجبه عن ممارسة دوره الريادي في محاربة الاستعمار. فبعد الاحتلال الفرنسي لسورية والبريطاني لفلسطين، أحسّ أن فرصة الجهاد جاءت تسعى إليه. ولا سيما أنه متأثر بأحمد عرابي ومواقفه النضالية في تحرير أرض مصر من

دنس الاستعمار البريطاني. وبآراء المصلح المتنور جمال الدين الأفغاني الذي يقول:

"لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقود، ويسلمها إلى العدو بثمن بخس أو غير بخس، وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس. بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على أرض الوطن، وهو قادر على زلزلتها". فاتخذ القسام من هذه المقولة تميمة حفزته على إعلان الجهاد ومتابعته.

كان القسام صديقاً للشيخ محمد كامل القصاب، وملازماً له، وقد ساعده بتأمين حاجات الثورة ضد الفرنسيين، الرجال من أهل فلسطين والعمال من المصريين الذين يعملون في حيفا، ومن أهل بلدته جبلة. وعندما ذهب إلى الساحل وأشعل الثورة هناك، باع بيته في جبلة ونقل أسرته إلى الحفة، واشترى بثمن البيت سلاحاً. ودعا كل من يقدر على شراء السلاح أو على حمله إلى الجهاد ومقاومة الوجود الفرنسي في المنطقة الساحلية. وقد تعاون ونسق عمليات الجهاد مع الشيخ صالح العلي والشيخ عمر البيطار في الساحل، ومع الشيخ نافع الشامي وأبيه في إدلب.

وعلى الرغم من الفاقة المادية الخانقة التي كانت تكبل الناس وتحطم معنوياتهم، وتشغلهم عن أي رغبة في التحرر، استطاع القسام بأسلوبه الإنساني وخطبه الحماسية ودروسه الدينية، أن يوقد في قلوب الناس شعلة النضال ويحضهم على مقاومة الشر في النفس وعلى الأرض. وكانت ثورته، الشرارة التي أججت الثورة في منطقة صهيون.

وحينما ارتفعت وتيرة مقاومته هو ورفاقه، ضيق الفرنسيون عليهم الخناق، ووضعوا مكافأة مالية لمن يدل على مكانه أو يمسك به. وعندما عجزوا عن استمالته بالترغيب وعن استسلامه بالترهيب، أصدروا عليه غيابياً حكماً بالقتل.

فترك منطقة الساحل، ولجأ هو ورفاقه إلى جبال صهيون وجعلوها ميدان جهادهم.

وعندما تمكن الفرنسيون من معرفة موقعهم، هاجموهم وقتلوا عدداً منهم وفرقوا شمل الباقين. فضاقت الدنيا بالشيخ، ولم يكن أمامه بدٌّ من مغادرة سورية إلى فلسطين. فعبر الأرض اللبنانية البرية والبحرية، وحط رحاله أولاً في عكا، ثم انتقل منها إلى حيفا التي كانت قاعدة الأسطول البريطاني وترسانة أسلحته. ومن جديد استأنف رحلة النضال العلمية والجهادية، فعلّم الدين واللغة للعمال والفلاحين، وعمل على تحسين أحوالهم المعيشية.

في حيفا خطب في عدد من جوامعها، واستقر في جامع الاستقلال وتولى شؤونه. فكان يبصر الناس بما يبيته اليهود لهم من شر وتدمير، ويحرك فيهم همة الجهاد ويستنهض في أرواحهم شرف الاستشهاد، ويذكرهم بما يخطط العدو لفلسطين، ويقول لهم: "اليهود ينتظرون الفرصة لإفناء شعب فلسطين، والسيطرة على البلاد، وتأسيس دولتهم".

لله درك يا شيخ المجاهدين، كم كانت رؤيتك نافذة، وكم كان حدسك صائباً!

ترى لو بقيت حياً إلى اليوم، هل كنت تضيف شيئاً على ما قلته منذ عقود طويلة من الزمن؟

ومن أعمال القسام الرائدة في فلسطين، أنه استطاع بعد عمل شاق أن يؤسس أول تنظيم جهادي حقيقـي، قوامـه العمال في المدن والفلاحون في الأرياف. هذه البذرة الطيبة التي أنبتها في أوساط الشعب الكادح، أعطت أكلها في معركة يعبد وفي غيرها من المعارك والهجمات، وأوقعت هزائم في جيش العدو وهددت أمنه.

فـي عـام 1935م استشهد عز الدين القسام، واستمر التنظيم الذي أسسه قائماً عاملاً مدة ثلاث سـنوات، من 1936 –1939م، بفضل العمال والفلاحين الذين سموا فيما بعد بالقساميين التزاماً منهم بالإنسان الذي قضى في سبيل قضية مقدسة. فكان لهذا التنظيم دور نضالي بارز في شمال فلسطين، بقـيادة خليل محمد عيسى المسمى (أبو إبراهيم الكبير) ومعه: توفيق إبراهيم (أبو إبراهيم الصغير)، ومحمـد أبـو محمود الصفوري وسليمان عبد الجبار، وعبد الله الأصبح وسواهم. وفي منطقة لواء نـابلس، بقيادة الشيخ فرحان السعدي ومعه عبد الرحيم الحاج محمد ويوسف أبو درة ومحمد الصالح الحمد، وسواهم.

***

لم يكتف القسام بالجهاد المسلح ضد المستعمر والمحتل، ولا بجهاد الموقف ضد الإقطاع، وإنما جاهد بقلمه أيضاً فحارب البدع والضلالات ودعا إلى تركها من أجل تنقية الدين ومفاهيمه. ولا سيما أن تلـك الفترة كانت تزدحم بحضور الاستعمار: انتداباً واحتلالاً، والاستعمار في كلا الحالتين يسعى إلى بث التفرقة عن طريق تشويه حقائق الدين وتفاصيلها الصغيرة والكبيرة.

كتـب القسـام مـع رفيقه الشيخ محمد كامل القصاب رسالة قيمة نادرة كان تأثيرها في الناس كبيراً، عنوانها: "النقد والبيان في دفع أوهام خيزران".

يحـاول القسـام والقصـاب فـي هذه الرسالة، رد الظلم الذي لحقهما من الشيخ محمد صبحي خـيزران الحنفي العكي، حين قوّلهما ما لم يقولاه بشأن رفع الصوت في الجنازة، وبما يتعلق بصلاة الـتراويح وعـدد ركعاتها ووقت أدائها. وأرادا أن يبصرا الناس بما هو صحيح كي لا يسقطوا في بؤرة البدع التي تبعدهم عن جوهر الدين.

ويبيـنان في الرسالة بالشواهد والتوثيق من أقوال السادة الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، عـدم جـواز رفـع الصوت بذكر أو دعاء في الجنازة. فرفع الصوت وسواه من الحدث في الدين، ومخالف لسنة الرسول (ص)، ويجب على من له قدرة على منع ذلك، أن يمنعه. والأصل المشروع هـو الذكر الخفي، عملاً بقوله تعالى: ﴿واذكرْ ربَّكَ في نفسِكَ تضرعاً وخِفيةً ودُونَ الجَهْرِ منَ القولِ﴾ /سورة الأنفال، 205

ويدعمـان رأيهما بقول الإمام النووي: "إن الصواب ما كان عليه السلف من السكوت في حال السـر مـع الجنازة، فلا يرفع صوت بقراءة ولا ذكر ولا غيرهما. لأنه أسكن للخاطر وأجمع للفكر

فيما يتعلق بالجنازة، وهو المطلوب في هذه الحال.[1]

ويشيران إلى أن الإمام البركوي يأخذ على العلماء سكوتهم عن البدع، وإنكارهم المحرم فقط. لأن البدعة في العبادة وإن كانت دون البدعة في الاعتقاد، هي منكر في دين الله، وضلالة يجب تركها. وتنطوي البدعة، كما يقول القسام والقصاب، على معنيين:

"معنى لغوي عام هو المحدث مطلقاً، عادة أو عبادة، لأنها من الابتداع بمعنى الإحداث، كالرفعة من الارتفاع والخلفة من الاختلاف. ومعنى شرعي خاص، هو الزيادة في الدين أو النقصان منه."[2]

وبعد طول نقاش وتفنيد، يقولان: "لم يفتر أحد على الله الكذب، فقد قلنا ما قاله الأئمة من علماء المذاهب الأربعة، ولم نكذب على الرسول صلوات الله عليه، حين ندخل في هذا أو تلك. وإنما يدخل فيهما من حاول أن يؤيد البدع بتأويل الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، على حسب هواه."[3]

وعلى هذا، "فإن الجهر بالذكر مع الجنازة بدعة، لعدم ورودها عن الصدر الأول والسلف الصالح"[4]

***

وعن الخلاف حول صلاة التراويح، يظهران عجبهما من تجرؤ الشيخ خزيران على الدين، ونقله أموراً لا صحة لها حول هذه الصلاة، حيث يصرح:

"بأن الأمة الإسلامية من عهد عمر إلى يومنا هذا، متفقة على كيفية صلاة التراويح المعمول بها الآن، وهو أنها بالإجماع علنياً، وأنها في أول الليل، وأنها في العدد الذي يصليه المسلمون الآن في مساجدهم مع أنه لم يقل بهذا الاتفاق أحد."[5]

لكن رأيهما، كما فيمت، يميل إلى عدم التضييق على الناس في صلاة التراويح من حيث عدد الركعات ومدة القراءة، طولاً أو قصراً، وزمن الأداء، ومكانه جماعة في المسجد أو انفراداً في البيت. وقد استقيا قولهما هذا من الأحاديث المروية عن الرسول، ومن أقوال العلماء والفقهاء. فقد أخرج البخاري، وغيره عن السيدة عائشة، أنها قالت "ما كان النبي (ص) يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة."

وقال الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين): "واختلفوا في أن الجماعة فيها، أي صلاة التراويح، أفضل أم الانفراد؟ فقيل: إن الجماعة أفضل لفعل عمر (ر)، ولأن الاجتماع بركة وله

(1) - انظر ص 32 من رسالة النقد والبيان في دفع أوهام خزيران.
(2) - نفسه، ص 48.
(3) - نفسه، ص 46.
(4) - نفسه، ص 46.
(5) - نفسه، ص 55.

فضيلة بدليل الفرائض، ولأنه ربما يكسل في الانفراد وينشط عند مشاهدة الجمع. وقيل: الانفراد أفضل لأن هذه سنة ليست من الشعائر كالعيدين. ويوافق الغزالي ما قاله عمر (ر) بأن الجماعة أفضل.

وينقل القسام والقصاب عن الإمامين الشوكاني والنووي، اللذين يقولان باتفاق العلماء على استحباب القيام بها جماعة. لكنهما يذكران أن مالكاً وأبا يوسف وبعض الشافعية وغيرهم، قالوا: الأفضل صلاتها فرادى في البيت لقول الرسول (ص): "أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته، إلا المكتوبة."[1]

من هذا العرض السريع لبعض ما جاء في الرسالة، نتبين أن الذي دفع القسام إلى المشاركة في كتابتها هو صدقه مع نفسه ورغبته في توعية الناس وتنويرهم، وحضهم على الابتعاد عن البدع في الدين، كي تكون عبادتهم لله خالصة من كل شائبة، فقد رفض القسام الذاكرة الجاهزة، ووقف ضد الصورة القارة في أذهان الناس.

***

هذا هو عز الدين القسام. رجل عاش رؤية الدين ومفهومه للجهاد، فنذر روحه وزمنه لهذا المفهوم ولتلك الرؤية، وتماهى بهما وجداناً وجسداً. رجل وطني رائد في وطن محتل، معلم في مجتمع جاهل مظلوم، جريء أمام غاز طامع، صريح في محاربة البدع والترهات.

إنه عز الدين القسام، الذي غاب جسداً وبقي فكراً ونهجاً وممارسة.

وصدق فيه قول الشاعر فؤاد الخطيب:

ما كنتُ أحسبُ قبلَ شخصك أمةً في بردتيه يضمُّها إنسانُ

لم يثن عزمَك والكتائبُ شمرتْ نصلٌ يشبُّ توقداً وَسِنانُ

هو صيحةٌ ملأ الفضاءَ دويُّها فَسَلِ العروبةَ هلْ لها آذانُ

أوْلتْ عمامتُك العمائمَ كلَّها شرفاً تقصرُ عندها التيجانُ

وجعلتَ لاسمِ الشيخِ أرفعَ رتبةً نبذتْ قديم عهودِها الأوطانُ

يا حصنَ يعربَ في ثراكَ موسدٌ نعمَ الضحية عنكَ والقربانُ

***

---

(1) -هو في صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وصحيح الجامع الصغير.

المراجع:

1-عـز الديـن القسام: شيخ المجاهدين في فلسطين /تأليف محمد محمد حسن شرّاب، دمشق: دار القلم، ط1، 2000، سلسلة أعلام المسلمين (77).

2-الوادي الأحمر: صفحات خالدات من سيرة الإمام عـز الديـن القسام /تأليف عبد الله الطنطاوي، دمشق: دار القلم، ط1، 2004.

3-النقد والبيان في دفع أوهام خزيران /تأليف محمد كـامل القصاب وعز الدين القسام، تحقيق زهير الشـاويش، دمشـق: المكتـب الإسلامي، ط1، 2001.





خصوصية الأسماء العربية ودلالاتها

محمد قرانيا(*)

تعامل *العرب القدامى مع الأسماء بوعيٍ قريب من تعامل المحدثين معها في الشرق والغرب، من حيث الدلالة والإيحاء، فقد راعوا عند تسمية المولود ملاءمة الاسم لمجموعة من المعايير اللغوية والفنية والقبلية، بحيث ينسجم الاسم مع الواقع العربي، كما هو الحال في الدراسات النقدية المعاصرة التي ترى أن ينسجم الاسم، ويتناسب مع دور الشخصية في العمل الأدبي، بحيث يحقق للنص مقروئيته، وللشخصية صفاتها المميزة. وكما تعامل النقد المعاصر مع الأسماء بوصفها علامات لغوية مدروسة، كذلك تعامل معها العربي منذ القدم، بوصفها رموزاً شخصية، فلم تكن الأسماء لديه اعتباطية، مع أن الاسم هو تحديدٌ للكينونة، ووصفٌ يأخذ لدى العامة طابع التخيّر العفوي، لأنّه "يسمّي الأشياء، أو يجترح لها دلالة محدّدة، هي نضحُ تعالقات الرؤية لما في النفس وما حولها" ـ حسب السكاكي ـ ويأخذ الاسم في الكتابات المعاصر ـ غالباً ـ طابع الاختيار المدروس، الذي تتطلّبه الشخصية لأنّه "تمثّل لقيمة محدّدة تشير إلى مسمّاها من دون مطالبة مسبقة لها، بأن تدلّ عليه بقوة وجودها.. لذا كان توكيداً لخصوصية ذات طابع مترسّخ من الدلالة المتواترة، لما اختير له... (دالاً) ينطق بـ (مدلول). "ورأى" الجاحظ" في كتاب "الرسائل" ص 312 أن "الأسماء التي تدور بين الناس إنّما وضعت علامات لخصائص الحالات لا لنتائج التركيبات".*

ولعل "نجيب محفوظ" من أبرع الكتّاب المعاصرين في اختيار أسماء شخصيات الرواية، سواء تلك التي تمثّل العزّ والرفعة، أم تلك التي تمثّل الخسّة والدناءة، أم تلك التي تحمل معاني النبل والسخرية معاً.

يؤكد "ابن الأنباري" في كتاب "الأضداد في اللغة" أن أسماء الشخصيات العربية وأسماء الحيوان والنبات والأماكن ارتبطت بمعانيها، ناقلاً عن "ابن الأعرابي" أن الأسماء كلها، نعلّة خصت العرب

* كاتب وأديب من سورية.

ما خصت منها، من العلل ما نعلمه منها وما نجهله، ويسند الكلام إلى أبي بكر الصديق، أن مكة سميت مكة لجذب الناس إليها. والبصرة سميت البصرة للحجارة البيض الرخوة بها، والكوفة سميت الكوفة لازدحام الناس بها من قولهم: قد تكوّف الرمل تكوّفاً إذا ركب بعضه بعضاً.

والإنسان سُمّي إنساناً لنسيانه، والبهيمة سميت بهيمة لأنها أُبهمت عن العقل والتمييز، من قولهم: أمر مبهم، إذا كان لا يعرف بابه، ويقال للشجاع: بُهْمَة لأنّ مُقاتله لا يدري من أيّ وجه يوقع الحيلة عليه، فإن قال لنا قائل: لأيّ علة سمي الرجل رجلاً، والمرأة امرأة، والموصل الموصل، ودعدٌ دعداً، قلنا لعلل علمتها العرب وجهلناها أو بعضها." [1]

في اللغة والصرف:

الاسم والأُسم والـ "سم" ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترنٍ بزمن، والجمعُ أسماءٌ، وجمع الجمعَ أساميُّ، وأسامٍ.. ويروي "الصولي" في "أماليه" أن "أبا زيد حكى أن العرب تقول: هذا اسم وهذا سِم وسُم وأنشد:

بسم الذي في كل سورة سمه

ويروى سُمه، وإنما ضموا السين وكسروها، لأنه سموت وسميت بمعنى ارتفعت وعلوت، فمن قال: سِم فكسر، فمن سميت، ومن قال سُم فهو من سموت. ومعنى قولك: أسميت لفلان فلاناً، إنما هو رفعت له صفته وما يعرف به حتى عرفه. والاسم مأخوذ من السمو وهو الارتفاع، وأصله سمْوٌ، والجمع أسماء مثل حنْو وأحناء وقنْو وأقناء. ومن قال الاسم مأخوذ من السمة، كأنك إذا قلت: أسميته لفلان، كان المعنى وسمته له بشيء عرفه به، حُذفت منه فاء الفعل ودخلته ألف الوصل؛ ألا ترى أن عدَة وزنة أصلها وَعْدة ووزنة، فإذا صغرتهما رجعت الواو، فقلت: وُعيدة ووُزينة. وكذلك تصغير صلة وُصَيلة، فلو كان اسم من سمة لكان تصغيره وُسَيمة، ولكن تصغيره سُمَيّ، فبطل أن يكون من السمة، فكان يجب أن يكون وَسم وسِمة، ووَزن وزنة، كما قالوا صل صلة، ولكن وقعت الواو، ولذلك كان يجب أن يقال وَزَنَ يوزن، مثل عدل يعدل، فوقعت الواو بين ياء وكسرة، فحذفت فقيل وزَنَ يزن، وإنما كرهت العرب أن تتكلم بضمة بعد كسرة، وكسرة بعد ضمة في الواو والياء، لأنّه يصعب في اللفظ قليلاً. وإنما يتكلمون بما خف على ألسنتهم، ولذلك صحت لهم الأسماء في الثلاثي كله، إلاّ في صنفين." [2]

تعليق نحوي:

كان "الزجّاج" لا يجيز صرف شيء من الأسماء المؤنثة إلاّ في ضرورة الشعر، وكان جميع من تقدم من النحاة يجيز في مثل هند ودعد، وما كان وسطه من أسماء المؤنث ساكناً، ويختارون

---

(1) الأضداد في اللغة ـ لابن الأنباري ـ ص 235 ـ 236

(2) الصولي. الأمالي. ص 19. الموسوعة الشعرية/ 3. الإمارات العربية. أبو ظبي.

ترك الصرف في غيرِ الشعر. والّذين أبوا ترك صرف مالا ينصرف في الشعر، يعتلّون بأنّ الشاعر إذا اضطر إلى ما يتنكب في منثور الكلام رجع إلى أصله، وليس له مفارقة الأصل وهدمه؛ والأصل فـي الأسـماء الصّرف، فإذا عرض في شيءٍ منها ما يمنع منه استجيز في الشعر ركوب الصرف حملاً على الأصل.

فأمـا تـرك صرف المصروف فنقض ما بُني الكلام عليه في أصله. والذي أجازوا هذا تعلقوا بأبـيات أنشـدوها على هذا الوجه الذي عابهم عليه به مخالفوهم. وقد دفع الأولون ما رووه عنهم، وأنشدوا كثيراً منه على خلاف إنشادهم. وتركوا صرف (هاشم) في البيت:

إن الثـياب بـآل هاشـمَ زيـنة ... تـزهو ويضـعف حسنها فـي المشـهد

فهل تصرف: هاشم، قريش، وباهلة؟..

قـال القاضـي: لم يصرف هذا الشاعر "هاشماً" في شعره، لأنّه أراد القبيلة، ولو أراد الحيّ أو اسم الأب لصـرفه، وإن لـم يصرف مع هذه النيّة لم يصب ـ في قول الخليل وسيبويه وجمهور البصـريين ـ لأنّ الشاعر له أن يصرف في الشعر ما لا ينصرف في الكلام، وليس له ترك صرف المنصـرف. وكـان الأخفش يجيز ذلك وهو مذهب الكوفيين، وقد استشهدوا مذهب القبيلة دون اسم الرجل، ودون حمله على أنه اسم الحي. وإن مثل هذا في الشعر كثير. وهذا كقولهم حضرت قريش ومعدُ وثقـيف ومـا لا يقـال فـيه بنو فلان، ألا ترى أنه لا يقال بنو قريش ولا بنو ثقيف. وقال الشاعر:[1]

غلـب المسـاميح الولـيد سـماحةً ... وكفـى قـريش المعضـلات وسـادها

وقال الأعشى:

ولسـنا إذا عـدَّ الحصـا بأقلَّـةٍ ... وإن معـدَّ الـيوم مـودٍ دلـيلها

ومثله باهلة، وهو اسم امرأة. لا يقال فيه بنو باهلة إلاّ أنه لا يصرف وإن جعل اسم الحيّ.

وفي الخط

يكتـب كـل اسم في آخره ياء نحو غازي. قاضي، وداعي وحادي وساري ومهتدي في حالتي الـرفع والجر بغير ياء، كما في قولك جاء غازٍ ومررت بغازٍ وكذا في الباقيات. وفي حالة النصب بالـياء مع زيادة ألف بعدها، كما في قولك: رأيت قاضياً وغازياً وداعياً وما أشبهه، وإن كان جمعاً فـإن كـان غـير منصرف كتب في حالتي الرفع والخفض بغير ياء على ما تقدّم، فيكتب في الرفع هـؤلاء غـواز وسوار بغير ياء في الحالتين، ويكتب في النصب بالياء، إلاّ أنه لا تزاد الألف بعدها فتكتب رأيت غوازي وسواري، فإذا دخلت الألف واللام في جميع هذه الأسماء أثبتت فيها الياء سواء

(1) الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي. المعافى بن زكريا. الموسوعة الشعرية/3

المنصرف وغير المنصرف، فيكتب هذا الغازي والقاضي، وهؤلاء الجواري والسواري بالياء في الجميع، وقال ابن قتيبة. قد يجوز حذفها، وليس بمستعمل إلاّ في كتابة المصحف، وتكتب تاء التأنيث في نحو رحمة ونعمة وطلحة بالهاء لأنّ الوقف عليها بالهاء على الصحيح." [1]

في الدلالة:

تكمن مهمة (اسم العلم الشخصي) في التعبير الفعلي عن الذاتية الفردية لكل إنسان قائم بذاته، وقد اعتنت كتب التراث بالاسم، ووقفت عند أبعاده الواقعية والاجتماعية، ودلالاته اللغوية، كما وقفت عند تنوّع الأسماء، وما يُستحسن منها وما يُستقبح، ووجدت أن أصل التسمية لا يخرج عن أمرين:

أحدهما: أن يكون الاسم مرتجلاً، بأن يضعه الواضع على المسمى ابتداء، كـ "أدد" اسماً لرجل، و"سعاد" اسماً لامرأة، فإنهما ليسا بمسبوقين بالوضع على غيرهما، والرجوع في معرفة ذلك إلى النقل والاستقراء.

وثانيهما: أن يكون الاسم منقولاً عن معنى آخر كـ "نمر" إذا سُمّيَ به الرجل نقلاً عن الحيوان المفترس، و "زيد" إذا سُمّيَ به نقلاً عن معنى الزيادة، وما أشبه ذلك، وهذا النوع أكثرُ الأسماء الأعلام وقوعاً، والرجوع في معرفته إلى النقل والاستقراء أيضاً، كما تقدم في المرتجل.

وأما المقصود من التسمية فتمييز المسمى من غيره بالاسم الموضوع عليه ليتعرّف، وأما تنويع الأسماء فيختلف باختلاف المسمّين، وما يدور في خزائن خيالهم ممّا يألفونه ويجاورونه ويخالطونه، فالعرب أكثر أسمائهم منقولة عمّا لديهم ممّا يدور في خزائن خيالهم، إما من أسماء الحيوان كـ "بكر" ولد الناقة، و"فهد" وهو الحيوان المفترس المعروف، وإما من أسماء النبات، كـ "حنظلة" وهو اسم واحدة الحنظل، النبات المعروف من نبات البادية، و"طلحة" وهو اسم شجرة من شجر الغضى و"عوسجة" وهو اسم لشجرة من شجر البادية، وإما من أجزاء الأرض كـ "حزن" وهو الغليظ من الأرض، و"صخر" وهو الصلد من الحجارة، وإما من أسماء الزمان كـ "ربيع" وهو أحد فصول السنة الأربعة، وأما من أسماء النجوم كـ "سماك" اسم لنجم معروف، وإما من أسماء الفاعلين كـ "حارث" فاعل من الحرث.. إلى غير ذلك من المنقولات التي لا تحصى.

وكان من عادة العرب أن يختاروا لأبنائهم من الأسماء ما فيه البأس والشدّة ونحو ذلك، كـ "محارب ومقاتل ومزاحم ومدافع" ويختاروا لمواليهم ما فيه من معنى التفاؤل، كـ "فرح ونجاح وسالم" وما أشبهها، ويقولون: "أسماء أبنائنا لأعدائنا، وأسماء موالينا لنا" وذلك أن الإنسان أكثر ما يدعو في ليله ونهاره مواليه للاستخدام من دون أبنائه، فإنه إنما يحتاج إليهم في وقت القتال ونحوه. وهذا هو الغالب في أسماء العرب "المنقولة عمّا يدور في خزانة خيالهم، ممّا يخالطونه ويجاورونه إما من الحيوان المفترس، كأسد ونمر، وإما من النبات كنبت وحنظلة، وإما من الحشرات كحية وحنش، وإما من أجزاء الأرض كفهر وصخر ونحو ذلك، والغالب على العرب تسمية أبنائهم

(1) القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا . ج3، ص 172

بمكروه الأسماء ككلب وحنظلة ومرّة وضرار وحرب وما أشبه ذلك، وتسمية عبيدهم بمحبوب.. ونحو ذلك ما حكي أنه قيل لأبي الدقيش الكلابي لِمَ تسمون أبناءكم بشرّ الأسماء، نحو كلب وذئب، وعبيدكم بأحسن الأسماء نحو مرزوق ورباح، فقال: إنما نسمي أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا، يريد أن الأبناء مُعدّة للأعداء، فاختاروا لهم شرّ الأسماء، والعبيد معدّة لأنفسهم، فاختاروا لأنفسهم الخير."[1]

ويلاحظ ـ منذ العصر الإسلامي ـ أن التسمية التفتت إلى أسماء الأنبياء وصحابتهم، فالمسلمون تسمّوا باسمَي النبي الواردين في القرآن وهما "محمد وأحمد" استجابة لقول النبي ﷺ : "تسمّوا باسمي" كما تسمّوا باسم غيره من الأنبياء عليهم السلام، إما بكثرة، كـ "إبراهيم وموسى وهارون" وإما بقلّة كـ "آدم ونوح ولوط" وأخذوا بوافر حظ من أسماء الخلفاء الراشدين، والصحابة رضوان الله عليهم كـ "أبي بكر وعمر وعثمان وعلي" وأبنائهم "حسن وحسين" وما أشبه ذلك، والنصارى تسمّوا باسم "عيسى" وغيره من الأنبياء عليهم السلام ممن يعتقدون نبوّتهم كـ "إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى" وكذلك أسماء الحواريين، وأما ما يستحسن من الأسماء فما وردت الشريعة بالندب إلى التسمية به، كأسماء الأنبياء عليهم السلام و "عبد الله، وعبد الرحمن" ففي سنن أبي داود والترمذي من رواية أبي وهب الجشمي أن النبي ﷺ قال "تسمّوا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرّة" وأما ما يُستقبح فما وردت الشريعة بالنهي عنه، إما لكراهة لفظه كـ "حرب ومرّة" وإما للتطيّر به كـ "رباح وأفلح ونجيح وراجح ورافع" ونحوها، ففي صحيح مسلم وغيره النهي عن التسمية بمثل ذلك. وورد في جامع الترمذي من حديث "عائشة" رضي الله عنها، أن النبي كان يغيّر الاسم القبيح.

وقد وضع "ابن قتيبة" في "أدب الكاتب" باباً بيّن فيه أصول أسماء الناس المسمّين بأسماء النبات، وأسماء الطير، وأسماء السباع، وأسماء الهوام، والمسمّين بالصفات وغيرها: [2]

فمن الذين تسمّوا بأسماء النبات:

ثمامة: واحدة الثمام، وهي شجر ضعيف له خوص، أو شبيه بالخوص، وربما حُشيَ به خصائص البيوت، قال عبيد بن الأبرص:

عيوا بأمرهم كما ... عيت ببيضتها الحمامه

جعلت لها عودين من ... نشم وآخر من ثمامه

سمرة : واحدة السمر، وهو شجر أم غيلان.

السياب : هو البلح، الواحدة سيابة.

[1] الأسماء صبح الأعشى. ج/1 ص 363

[2] ابن قتيبة. أدب الكاتب. ت . محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية. مصر 1964 ط4

عرادة : واحدة العراد وهي شجر.

مرارة : واحدة المرار، وهو نبت إذا أكلته الإبل قلصت عنه مشافرها، ومنه قيل "بنو آكل المرار"

شقراء : شقرة: واحده الشقر وهو شقائق النعمان.

علقمة : واحدة العلقم وهو الحنظل.

حمزة : نبات بقلة.

قتادة : واحدة القتاد، وهو شجر له شوك، وبها سميّ الرجل.

سلَمة : واحدة السلم، وهي شجرة الأرطى، وبها سمي الرجل، والسلم من العضاه، وسلِمة إذا كسرت اللام، فهو حجر واحد السلام.

أراكه : نبات. واحدة الأراك.

ومن الذين تسمّوا بأسماء الطير:

يعقوب : اليعقوب ذكر الحجل، واسم لرجل أعجمي وافق هذا الاسم من العربي، إلاّ أنه لا ينصرف، وما كان على هذا المثال من العربي فإنه ينصرف نحو يربوع ويعسوب، لأنه وإن كان مزيداً في أوله فإنه لا يضارع الفعل، وهو غير مختلف في صرفه إذا كان معرفة.

هيثم : الهيثم فرخ العقاب.

عكرمة : الحمامة.

ومن الذين تسمّوا بأسماء السباع:

أسد: الأسد : عنبس، وهو فنعل من العبوس، وبه سميّ الرجل.

أوس : الذئب وبه سميّ الرجل.

حيدرة : الأسد، ومنه قول "عليّ" عليه السلام: "أنا الذي سمتني أمي حيدرة".

أسامة : الأسد، وبه سمي الرجل.

ضيغم : الأسد، أخذ من الضغم، وهو العض.

ضرغام : الضرغامة: الأسد.

نهشل : الذئب من النهش.

كلثوم : الفيل.

ومن الذين تسمّوا بأسماء الهوام:

حنش : الحنش: الحية، وبه سمي الرجل حنشاً، والحنش أيضاً: كل شيء يصاد من الطير والهوام يقال: حنشت الصيد إذا صدته.

جندب : الجرادة، وبه سمي الرجل.

ذر : الذر: جمع ذرة، وهي أصغر النمل، وبها سمي الرجل ذراً، وكُنّي "أبا ذرّ".

مازن : المازن: بيض النمل.

الأرقم : الأراقم: بنو جشم، وناس من تغلب، واجتمعوا، فقال: "كأن أعينهم أعين الأراقم" والأراقم: الحيات، واحدها أرقم.

فرعاء/ فرعة: الفرعة: القتلة، وتصغيرها: فريعة، والفَرْعاءُ: المرأة طويلة الشعر، ومنه قول الأعشى:

غَرّاء فَرْعاء مَصْقُول عَوارِضُها   تَمْشي الهُوَيْنى كما يَمْشي الوجِي الوَحِلُ

ومن الذين تسموا بالصفات، وغيرها:

قتيبة : تصغير قتب، وجمعه أقتاب، وهي الأمعاء، قال الأصمعي والكسائي واحدتها قتبة.

زهير : من أزهر، وهو مصغرٌ مرخمٌ، مثل: سويد من أسود، والأزهر: الأبيض.

الحارث: هو الكاسب للمال والجامع له.

عمر : معدول عن عامر، وعمرو: أحد عمور الأسنان، وهو ما بينها من اللحم، وعمر الإنسان.

سامة : السام: عروق الذهب، واحدها سامة، وبها سمي "سامة بن لؤي".

نوفل : النوفل: العطية، وهو من تنفلت إذا ابتدأت العطية من غير أن تجب عليك، ومنه قيل لصلاة التطوّع نافلة، وبها سمّي الرجل نوفلاً.

مضر : سمي بذلك لبياضه، ومنه مضيرة الطبيخ، ويقال: لا بل المضيرة من اللبن الماضر، وهو الحامض لأنها تطبخ به.

ربيعة : بيضة السلاح، وبها سمي الرجل.

فارعة : من أسماء النساء، وهو مأخوذ من قولك: فرعت القوم، إذا طلتهم.

عاتكة : القوس إذا قدمت، واحمرت. وبها سميت المرأة.

رباب : الرباب سحاب، وبه سميت المرأة.

ماجد : الماجد: الشريف والكريم.

صفوح: الصفوح والسيد الحليم.

حسيب: الحسيب من الرجال: ذو الحسب، والحسب: العدد، يقال:حسبت الشيء حسباً وحسباناً وحساباً، إذا عددته، والمعدود حسبٌ، كما يقال: نفضت الورق نفضاً، والمنفوض نفضٌ، ومنه يقال: ليكن عملك بحسب كذا؛ أي على قدره وعدده بفتح السين فكأن الحسيب من الرجال الذي يعدّ لنفسه مآثر وأفعالاً حسنة، أو يعدّ آباءً أشرافا.

مطر: مطر الخريف، وهو وسميّ، لأنّه يسم الأرض بالنبات نُسب إلى الوسم.

كُثَيِّر واشتهر به كُثَيِّر عزة، وهو: كثير بن عبد الرحمن بن الأسود بن عامر بن عويمر، وكُثَيِّر: تصغير كثير، وهو من الأسماء المنقولة عن الصفات. والكُثَيِّر يستعمل في كلام العرب على معنيين:

أحدهما: يراد به ضد القليل من قلة العدد.

والآخر: يراد به العزيز الجليل يقال كثرت بك. أي: اعتززت بك. والمرء كثير بأخيه.

وقد تدخل "أل" التعريف في الأسماء المنقولة من باب الأوصاف إلى باب الأسماء الأعلام، وهو قولك: العباس والحكم والحارث والفضل والوليد، فالألف واللام في هذه الأسماء لم يدخلا لتعريفها، وإنما دخلتا عليها حين كانت أوصافاً كقولك: مررت بالرجل الحكم، وبالرجل العباس، فلما قصدوا أن يسموا بها نقلوها مع الألف واللام إلى باب: زيد وعمرو، ومن العرب من يقول: حارث وعباس وحكم، فكأنه نقلها إلى باب الأعلام على تنكيرها حين قيل: مررت برجل حكم؛ فأما الأسماء التي لزمت حذف الألف واللام فإنها كانت في الأصل مصادر وأجريت مجرى المصادر، فلما نقولها إلى باب الأعلام لزموا فيها طريقة واحدة، كما لزموا في زيد وعمرو."[1]

وقد عمد العرب منذ الجاهلية إلى تسمية بناتهم بأسماء فيها معنى الرّقة والجمال، المأخوذة من الطبيعة النباتية ذات الروائح الزكية، والألوان اليانعة كـ "زهرة وريحانة ووردة" أو بأسماء فيها تيّمن بالسعد كـ "سعاد، وسعدى، وفوز، وميمونة، ونُعم" أو فيها معنى الأمن، كـ "آمنة وسكينة" أو بأسماء فيها معنى الحسن، كـ "جميلة ومليحة، وحبيبة وهيفاء ونفيسة وربيعة، ومزنة" أو ذات جرس مستحبّ، كـ "لبنى وليلى، وهند ودعد" أو فيها صفة الأنوثة، كـ "ميّة وفاطمة وعائشة وخديجة ومليكة، وخولة، وماوية ولبابة وعصماء وشيماء وتيماء وحذارء" وغير ذلك.

ونظراً لما للأنثى من موقع محبّب في القلوب، فإن العرب سمّوا بعض ذكورهم أسماء إناث، مثل "أسامة بن زيد" وأسماء بن خارجة" و"أذينة التعبدي" و"أمية بن أبي سفيان" و"ثعلبة بن حاطب" و"حذيفة بن اليمان" و"جارية بن قدام التميمي" و"جبلة بن الأيهم" و"جنادة بن أبي أمية" "ومثلها أسماء: "خزيمة وحمزة وربيعة..." [2]

---

[1] أبو حيان التوحيدي. البصائر والذخائر. ص 103 . الموسوعة الشعرية 2003

[2] د. عبد السلام الترمانيني. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. كتاب عالم المعرفة. ص 229 الكويت 1984.

وقد كان الاسم، ولا يزال استكشافاً للذات العربية، وبنيتها الثقافية والاجتماعية والنفسية، ورصداً لتطور هذه الذات وتحولها. ولعل الشعراء من أكثر الناس الذين عملوا على شهرة أسماء محبوباتهم، وقد اقترنت بها أسماؤهم وذاعت، فاشتهر قيس ولبنى، وقيس وليلى، ومجنون ليلى، وجميل بثينة، وكثيّر عزة، والأحنف وفوز.. وقد كان للدلالة الاسم أبعاد نفسية وعاطفية، حتّى قال قائلهم:

أُحِبُّ مِنَ الأسماءِ ما وافقَ اسمها ... أَوَ اَشْبَهَهُ أو كانَ مِنهُ مُدانِيا

وقد نسب المحققون هذا البيت إلى الشعراء العذريين الثلاثة "مَجنون لَيلى" قيس بن الملوح، و"جَميل بثَينَة" و "قيس بن ذريح"[1]

وقد عبّر الشاعر "مسكين الدارمي" واسمه ربيعة بن عامر، خيرَ تعبير عن دلالة الأسماء وأبعادها النفسية والاجتماعية في قوله (من الطويل):

إنْ أُدْعَ مسكيناً فلستُ بمُنكر ... وهل تُنكرنَّ الشمسُ ذَرَّ شعاعُها

لعمركَ ما الأسماءُ إلا علامة ... منارٌ، ومن خيرِ المَنارِ ارتفاعُها

وكان الاسم الشخصي لدى العرب، قريباً ممّا هو عليه اليوم، يعدّ عنواناً للوجود، لأنَّ الوعي بالاسم، هو وجه من أوجه الوعي بالذات. واستكشاف الاسم العربي هو استكشاف للذات العربية وبنيتها الثقافية والاجتماعية والنفسية... ورصد لتطور هذه الذات وتحولها في الزمان والمكان

فإذا كان الوعي بالذات يحدّد السلوك الإنساني، ويضبط الفعل وينظمه، ويؤثّر في جميع جوانب الحياة الفردية، ويسمح للذات بتقييم ذاتها أو تقويمها... فإن الوعي بالاسم سيكون رافداً من روافد الوعي الشامل بالذات."[2]

وقد خضع الاسم الشخصي لعدد من المكونات الأساسية؛ دينية وبيئية ولغوية وطبقية وجنسية

---

[1] "مَجنون لَيلى" قيس بن الملوح بن مزاحم! ـ 68 هـ / ؟ ـ 687 م. شاعر غزل، من المتيمين، من أهل نجد. لم يكن مجنوناً وإنما لقب بذلك لهيامه في حب ليلى بنت سعد التي نشأ معها إلى أن كبرت وحجبها أبوها، فهام على وجهه ينشد الأشعار ويأنس بالوحوش، فيرى حيناً في الشام وحيناً في نجد وحيناً في الحجاز، إلى أن وُجد ملقى بين أحجار وهو ميت، فحمل إلى أهله.

"جميل بثينة" جميل بن عبد الله بن معمر العذري القضاعي، أبو عمرو. 82 هـ / ـ 701 م شاعر من عشاق العرب، افتتن ببثينة من فتيات قومه، فتناقل الناس أخبارهما. شعره يذوب رقة، أقل ما فيه المدح، وأكثره في النسيب والغزل والفخر. كانت منازل بني عذرة في وادي القرى من أعمال المدينة، ورحلوا إلى أطراف الشام الجنوبية، فقصد جميل مصر وافداً على عبد العزيز بن مروان، فأكرمه وأمر له بمنزل فأقام قليلاً، ومات فيه.

"قيس بن ذُريح بن سنة بن حذافة الكناني"؟ ـ 68 هـ / ؟ ـ 687 م. شاعر من العشاق المتيمين، اشتهر بحب لبنى بنت الحباب الكعبية، وهو من شعراء العصر الأموي، ومن سكان المدينة. كن رضيعاً للحسين بن علي بن أبي طالب، أرضعته أم قيس، وأخباره مع لبنى كثيرة جداً، وشعره عالي الطبقة في التشبيب ووصف الشوق والحنين.

[2] محمد سعيد الريحاني، الاسم المغربي وإرادة التفرد. طنجة. مطبعة سليكي إخوان. الطبعة الأولى 2001

من حيث الذكورة والأنوثة... لكن التواصل اليومي بدءاً من العصر العباسي، أو ما قبل، وحتى العصر الحديث يعيد النقش على حمولات الاسم الدلالية وفقاً للعلاقات الاجتماعية الحميمة أو العدائية أو الطبقية الواضحة..

ولا يزال الاسم الفردي يشتغل وفقاً لمنطق "الدوائر المتسعة" على الطريق التي يرسم بها سقوط الحصى على الماء دوائر تتسع حتّى تتلاشى. ومنطق "الدوائر المتسعة" هذا يشغل على ثلاثة مستويات: مستوى طبقي، مستوى مجالي، ومستوى حضاري.

فعلى المستوى الطبقي، تغدو الطبقة السائدة مركز الدوائر، فهي التي تنتج الجديد من الأسماء، أو تمحو البائد منها لتميّز ذاتها من باقي الطبقات ومن الشائع من الأسماء، ثمّ تتسع الدوائر نحو الطبقات الدنيا مبتعدة عن المركز، مركز الدوائر...

أمّا على المستوى المجالي، فتبقى المدينة هي مركز الدوائر المتسعة: تنتج الأسماء وتدفعها إلى دائرة القرية، ثمّ إلى دائرة الأرياف حيث تتلاشى الأسماء في الهامش مع الدوائر المتسعة.

أمّا على المستوى الثالث الحضاري، فالحضارة الوافدة تبقى مركز الدوائر، تنتج الثقافات والأسماء وتصدّرها إلى الهامش، كما فعلت الحضارة اليونانية والرومانية والعربية.. فمن الأسماء العربية التي توجد في بلدان إسلامية، كأفغانستان، "بسم الله" وهو اسم ذكر لكنه لم يعد له وجود في المركز العربي، والشيء ذاته مع اسم "زبيدة" وهو اسم عربي مشرقي، وأشهر من حمله زوجة هارون الرشيد الخليفة العباسي، لكن الاسم اندثر من المعجم المشرقي، وأضحى يشكل خصوصية اسمية مغربية، ونفس الشيء مع "البتول" و"الجيلالي" وغيرها من الأسماء المحلية المغربية، والتي كانت في زمن ما في مركز الدوائر في المشرق العربي.."[1]

***

المراجع:

1ـ القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا. تحقيق د. يوسف علي طويل. دار الفكر. ط 1. دمشق 1987

2ـ د. عبد السلام الترمانيني. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. كتاب عالم المعرفة. الكويت 1984.

3ـ ابن الأنباري. الأضداد في اللغة. ص 235 ـ 236.

4ـ الصولي. الأمالي. الموسوعة الشعرية، الإمارات العربية. أبو ظبي.

5ـ المعافى بن زكريا. الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي.. الموسوعة الشعرية/

6ـ ابن قتيبة. أدب الكاتب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية. مصر. ط4 ـ 1964.

7ـ أبو حيان التوحيدي. البصائر والذخائر. الموسوعة الشعرية/ 3

8ـ محمد سعيد الريحاني. الاسم المغربي وإرادة التفرد. طنجة. مطبعة سليكي إخوان. الطبعة الأولى 2001.



(1) المرجع السابق.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

هـذا الجمود القاتل يسربل مطلع قصيدة المتنبي، ترى أيليق هذا العيب البيانيّ الظاهر في مطلع القصيدة بمكانتها الرفيعة في ديوان الشعر العربيّ؟

إنّنا لا نتبيّن هذا الإخفاق إلاّ حين نعدّ جملة (أنت عيدٌ) إخباريّةً ابتدائية لا محلّ لها من الإعراب. فلو تخيّلنا المتنبي يُنشد مطلعه هذا، أتراه يسمّر رأسه وجسده باتجاه واحد وكأنّما صُبّا في قالب من قطعة واحدة، وهو يردّد بصوت رتيب ذي نغمة ممتدّة متّصلة سقيمة تذكّرنا باللهجة الإنشاديّة الجماعيّة لتلاميذ الكتاتيب: عيدٌ بأيّة حالٍ عدتَ يا عيدُ؟

لا يمكن لناقد وعى الأبعاد الأربعة للشعر(اللغة والفكر والخيال والإلقاء) أن يتصوّر المتنبي في هذه الصورة المُزرية وهو يُنشد البيت؛ إنّي أتخيّله وقد وقف يسائل نفسه بداية، وهو يهزّ برأسه ساخراً متألّماً: أهذا عيدٌ، أيقولون إنّه العيد؟! ثمّ يحوّل حركة رأسه المتألّمة من الاتجاه الرأسيّ إلى الاتجاه الأفقيّ، مع تحوّله من التساؤل المتألّم إلى الإجابة الساخرة المتألّمة أيضاً: يا للسخرية.. أيّ عيد هذا الذي يأتي والمصائبُ تنهال على رأسي لم تتراجع ولم تخفّ؟! تُرى أيُعقَل أن يحمل هذا العيد إليّ جديداً يُنسيني الماضي؟ ما أبعد هذا عن التحقيق..

(عيدٌ) في بداية المطلع ليست مجرّد جملة خبريّة ابتدائيّة صلدة لا محلّ لها من الإعراب تقوم على مجرّد مبتدأ محذوف وخبرٍ مذكور؛ إنّها أوّلاً ـ في علم المعاني ـ جملةٌ إنشائيّةٌ استفهاميّةٌ تبعث الحركة التساؤليّة الفاعلة في بداية القصيدة، وهو أمرٌ لا يمكن أن توفّره لنا الجملة الخبريّة، وهي، بعد ذلك، جملةٌ لها كيانها المعنويّ إعرابيّاً، لأنّها في تقديرنا مقولٌ لقولٍ محذوف: أيقولون: هذا عيدٌ؟.. وهذا يمنح المطلع، أو مطلع المطلع، اتجاهاً آخر قادراً على أن يحرّكنا منذ البداية، فلا يدعنا نستسلم لكسل الأسلوب الإخباريّ وجفاف الجمل الجوفاء التي لا تسدّ أيّ مسدّ معنويّ أو إعرابيّ.

إنّ عمليّة "التخيّل" ـ وهي ليست سهلةً وليست أمينةً تماماً ـ ضروريّةٌ جداً لاكتشاف البعد الرابع للأدب، وهو البعد الوحيد القادر على إلقاء أضواء كاشفة ملوّنة على الأبعاد الثلاثة الأخرى، بحيث يستطيع تغيير طبيعتها الظاهرة للعيان ليكشف لنا عن كثيرٍ من خفاياها الباطنة، العصيّة على إدراكاتنا الحسّيّة العاديّة."[1]

وهكذا يتحتّم علينا ونحن نقرأ تراثنا ببعده المكتوب أن نضيف إليه البعدين: المسموع والمنظور، لنتمكّن من قراءته بأبعاده الكاملة، ونفهمه بأكبر قدرٍ من الشفافية، ونصل إلى أقرب نقطة ممكنة من صورته الأصليّة الحقيقيّة.

وبدهيٌّ أن تؤدّي القراءة القاصرة للتراث إلى فهم قاصرٍ له، ومن ثمّ إلى تشويه في علاقتنا معه قد ينعكس على علاقتنا مع حاضرنا ومستقبلنا، وهو أخطر ما نواجهه ونسعى إلى التحذير منه ونحن نتطلّع إلى إقامة حوارٍ معافىً مع الحضارات في القرن الحادي والعشرين.



---

[1] انظر: الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، دار المنارة، جدة: 1985. ص133 وما بعدها]

مظاهر ثقافة أبي حيّان الأندلسي
في ضوء كتابه التذييل والتكميل

د.وليد محمد السراقبي(*)

مقدمة:

***أبو** حيان. أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن حيّان الغرناطي الجيّاني، ولد سنة أربع وخمسين وستمئة للهجرة، وتلقّى في مسقط رأسه العلم على يد جلّة من علماء زمانه. ثم ترك بلاده وضرب في الآفاق بلاد المغرب والشمال الإفريقي، والتقى ـ ثمّة ـ كثيراً من العلماء وأخذ عنهم في شتى العلوم. ثم توجّه إلى مصر وألقى فيها عصا الترحال، وأخذ عن أكابر علمائها وتوفي فيها سنة خمس وأربعين وسبعمئة للهجرة بعد أن كفّ بصره.*

وهذه الحياة المديدة التي عاشها أبو حيان، وهذه الكثرة الكاثرة من العلماء الذين أخذ عنهم، تدلان أشدّ الدلالة على عمق ثقافة أبي حيّان، ورسوخ قدمه، وتمثّله مختلف الجوانب المعرفية التي كانت تشكل المشهد الثقافي آنذاك.

وقد تمثّل ذلك في الآثار التي خلّفها أبو حيان في التفسير والنحو، ككتابه (البحر المحيط)، وموسوعته النحوية الضخمة (التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل). وهذا الأخير هو الذي سيكون موضوع وقفتنا في هذه الصفحات بغية استجلاء مظاهر ثقافة أبي حيان المتنوعة، ومنها:

أ. الثقافة القرآنية:

وهذه الثقافة بارزة لأدنى نظر، فالكتاب يتّسم بغزارة بينة بآيات القرآن الكريم، وهي ذات دلالة واضحة على رسوخ قدم أبي حيان في هذا الجانب، كيف لا وهو الذي سبق له أنْ وضع تفسيراً للقرآن ضخماً؟ لقد كان القرآن الكريم شديدَ المثول في ذهن أبي حيان، عظيم التمكن منه، يسيرَ الاستحضار لدى الحاجة إلى الاستشهاد والتمثيل، فإن أراد تفسير القاعدة أو شرحها برز الشاهد القرآني بيسر متاحٍ. ومما هو شديد الاتصال بهذا الجانب من ثقافة أبي حيان هذه الإحاطة التامة

* جامعة محمد بن سعود ـــ الرياض.

بالقـراءات القرآنـية، فتلك قراءة ورش، وهذه قراءة أبي الحسن، وثالثة قرأ بها أبو عمرو،... فمن ذلك مناقشته اللغات في فاء (مَرْء) فقد قال: (في فاء مَرْء لغاً ثلاث: إحداها الفتح على كل حال، وبها جاء القرآن، قال تعالى: ﴿يحول بين المرْءِ وقلبه﴾ [الأنفال 8: 24]... وقرأ الحسن بكسر الميم، يعني في قوله: (بين المِرْءِ وقلبه)، وقرأ ابن أبي إسحاق: (بينَ المُرءِ) بضمّ الميم...)[1].

وأورد فـي مسـألة إتباع الأول للثاني قراءة من قرأ ﴿الحمدِ للهِ﴾ [الفاتحة 1: 2] بكسر الدال، ومـنهم زيد بن علي، وقراءة مَن قرأ ﴿للملائكةُ اسْجدوا﴾ [البقرة 2: 34] بضمّ التاء، أتبع في الأولى الدال للام، وفي الثانية التاء لضمة الجيم وتكون ـــ يعني حركة الإعراب ـــ للنقل نحو قراءة ورش: (أَلمْ تعلمَ أنّ) بفتح الميم، نقل حركة الهمزة إلى الميم، وحذفت الهمزة)[2].

ومـثّل لندرة حذف نون الوقاية في الرفع نظماً بجملة من أبيات الشعر، وأردف ذلك بمثال من القـرآن فقـال: (ومـثال ذلك نثراً قراءة أبي عمرو في رواية مَن روى ذلك عنه: ﴿قالوا: سَاحِرَان تظَاهَران﴾ [القصص 28: 48].

وتـتجلى مظاهـر هذه الثقافة أيضاً في نقد أبي حيان لابن مالك في بعض استشهاداته بقراءات قرآنـية، يرفض أبو حيان توجيه ابن مالك لها، من ذلك أنّ ابن مالك قد ذكر في تقدير جزم الياء في السّـعة، ومـثّل لذلـك بقراءة "قُنْبُل": ﴿إنّه من يتّقي الله ويصبر﴾ [يوسف 12: 90] بإثبات الياء في "يتّقـي". وقـد ردّ أبـو حيان ذلك الاستشهاد بقوله: "ولا دليل في هذه القراءة على إثبات هذا الحكم بـتقدير الجزم في الياء، لأنه لا يتعيّن "يتّقي" هنا أن يكون مجزوماً لعطف "ويصبر" المجزوم عليه، لأنـه يحـتمل أن تكـون "مَـن" على التوهّم لا على المجزوم في اللفظ... وممّا جاء من جزم خبر الموصول على توهّم أنه اسم شرط قول الشاعر:

كـذاكَ الّـذي يبغـي علـى الناسِ ظالماً ... تُصِـبْهُ علـى رَغـمٍ قـوارعُ مـا صـنع[3]

والأمـثلة علـى ذلك كثيرة، وكلها تدلّ على سعة معرفة أبي حيان وتمثّله آيات القرآن الكريم حفظاً واستحضاراً وتوجيه قراءات.

ب. آثار الثقافة الحديثية:

كـان لأبـي حـيان موقف من الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وهو موقف الرافض لذلك؛ وحجّـته أنّ المرويّ إنما رُوِيَ بالمعنى، وليس هو لفظ حديث النبي (ص) نفسه وكان أبو حيان إلى جانب ذلك أحد الآخذين على ابن مالك كثرة احتجاجه بالحديث النبوي الشريف، ومع ذلك خلا كتاب (التسـهيل) من الحديث النبوي إلا ثلاثة مواضع منه. وجاء أبو حيّان ليشرح الكتاب فزاد في الجزء

(1) التذييل 52/ ب.
(2) التذييل 58/ ب.
(3) التذييل 65/ أ. والبيت لسابق البربري، وهو في أمالي الزجاجي: 185، وشرح التسهيل 4: 83.

الأول منه فحسب ثلاثة عشر ضعفاً عما ذكره ابن مالك، ولنا أن نقول إن هذا العدد قليل بالنسبة إلى حجم الكتاب الضخم.

وما احتجّ به أبو حيان من أحاديث لم تبنَ عليه قاعدة نحوية، وإنما كانت شواهد على اللغة أو استدلالاً على قاعدة، مما يسمح بالقول بضمور هذه الثقافة في الكتاب.

فمن ذلك الحديث الذي مثّل به ابن مالك وسماها لغة "يتعاقبون" وهي التي يسميها النحاة لغة "أكلوني البراغيث" فقد أبطل أبو حيان ما زعمه ابن مالك وقال: "لأن الحديث رواه مطوّلاً مجوّداً البزاز في مسنده، فقال فيه: إن لله ملائكة يتعاقبون فيكم، ملائكة بالليل...".

ج. أثر الثقافة الفقهية:

عرف عن ابن مالك أخذه أولاً بالمذهب المالكي، ثم انتقاله إلى المذهب الظاهري وتمسكه به. حتى إنه كان يقول: "مُحالٌ أنْ يرجعَ عن الظاهرِ مَنْ علق بذهنه" وعند وفادته على مصر تمذهب للمذهب الشافعي، على أن ذلك لا يعني أن أبا حيّان معدود في الفقهاء أو دوّن اسمه في أسمائهم، أو تُرجمَ له بين تراجميم، ولكن عُنيَ مترجموه بالنصِ على مذهبه الفقهي على نحو ما رأينا. إلا أنه لا مناص من الاعتراف بأن هذه الثقافة تكوّن رافداً مهماً من روافد تكامل الشخصية النحوية آنذاك. وإذا كنّا نعدم أمثلة كثيرة على أثر هذه الثقافة الفقهية في "التذييل" فإننا لا ننكر أن يستطيع الدارس الوقوف على بعض ملامح من ذلك، فقد عرض مرة في تفسير الآية الكريمة: ﴿فاقْطَعوا أيديَهما﴾ [المائدة 5: 38] لرأي فقهي في المسألة[1].

وفي مبحث الضمير استشهد بالآية الكريمة ﴿فإنّه رجْسٌ﴾ [الأنعام 6: 145]، وعرض لرأي ابن حزم الظاهري في مسألة تحريم لحم الخنزير وشحمه باعتبار عود الضمير إلى ما تقدم ذكره. إلا أن أثر الثقافة الظاهرية إنما يظهر أكثر ما يظهر في استخدامه منهج "ظاهرية النص" في تحرير قواعده، فكثر في الكتاب قوله: "وظاهر قول سيبويه" أو "وهذا ظاهر النص" مما يدل دلالة عميقة على تمكّن هذا المذهب من نفسه تمكناً واضحاً، لم يستطع منه فكاكاً على ما سبق وقرر هو نفسه وقد صرّح بذلك أيضاً في "التذييل" فقال: "إذا ورد شيء من هذه المسائل وقفنا فيه مع الظاهر"[2]. ولعل المسألتين الفقهيتين اللتين عرضنا لهما تدلان دلالة واضحة على ما وقر في نفوس علمائنا من الارتباط بين علم النحو وبين الفقه، وحاجة كل من الفقيه إلى النحوي احتياجاً ظاهراً لا فكاك منه.

2. أثر الثقافة اللغوية:

عمد أبو حيان إلى تفسير كثير من الأبيات الشعرية التي استظهر بها على قواعده النحوية المقررة، أو على الرد بشاهده الشعري على قاعدة مقرّرة، أو تفسير كثير من الأبنية التي حفل بها

(1) 117/ب.
(2) 34/ب.

كتابه، وإن نصّه على مصادره اللغوية الكثيرة من جهة، والنص على المشهور من اللغات وترتيبها من حيث الفصاحة في مراتب، أو الاستدلال على الدلالة اللغوية بالاشتقاق ذو دلالة جد كبيرة على علوّ كعبه في هذا الجانب؛ فقد دلّل على أنّ من لغات "أب" و"أخ" التشديد في الباء، ونقل ذلك عن الأزهري، ثم عضد ذلك بالاشتقاق اللغوي الذي يشهد لتضعيف الباء، وهو قولهم: استأببت فلاناً، بباءين، أي: اتخذته أباً[1].

وقد يبدأ بتفسير بعض الألفاظ مبتدئاً بالدلالات الأكثر شهرة، ثم يعرّج على الأقل شهرة، فبعد أن عرض لرأي البصريين ورأي الفراء من الكوفيين في وزن "حَم" قال: "الحمُ: أبو زوج المرأة وغيره من أقاربه، هذا هو المشهور، وقد يطلق على أقارب الزوجة"[2].

ومن ذلك أيضاً ترتيب لغات "حم" وفق علو جودتها، فقال: "وترتيب لغات حم في الجودة. مصاحبة الحروف، فالإتمام على فَعْل بالواو، فالقصر، فالنقص، فالإتمام على "فَعْل" بالهمز، فعلى "فَعَل" بالهمز"[3]. وربّما عكس الأمر فبدأ بالنص على الأضعف، فقد قرّر في مناقشة "ابنُم" أنّ الأصل "ابن" وزيدت فيه الميم، ثم ذكر فيه لغتين، الأولى بفتح النون، وهي القليلة، والثانية: إتباع حركة النون لحركة الإعراب في الميم. ثم نصّ على أنّ العرب لم تعط الفرع "ابنماً" أحكام الأصل كلّها، فأعطته حكم التثنية فقط ولم تجمعه على "ابنمون" مع أنها قد جمعت "ابن" على "بنون" ولم يسمع تأنيث "ابنم" وإن كان المسموع تأنيث "ابنة"[4].

3.أثر الثقافة الأدبية التاريخية:

ويتجلّى أثر هذه الثقافة في جملة من المظاهر لعلّ أهمها ذلك الكم الهائل من الشواهد الشعرية التي يستحضرها عاضداً بها ما يقرر من قواعد أو ناقضاً لها. ويتجلّى ذلك أيضاً في ومضات من تعليقاته على هذا الشاهد الشعري أو ذاك، أو في سوقه بعض الأخبار التي تدخل في صميم التأريخ الأدبي، فمن ذلك روايته قصة امرئ القيس مع التوأم اليشكري عند طلب الأول من الأخير أن يملّط له أنصاف الأبيات التي سيقولها، فاستجاب التوأم لذلك، فأخذ امرؤ القيس ينشئ نصف بيت فيتمّه التوأم اليشكري[5].

ومن ذلك أيضاً خبر جرير والفرزدق وقد جلسا في مجلس أحد الملوك يستمعان إلى عدي بن الرقاع العاملي فلمّا تشاغل الملك عن عدي سكت هذا الأخير، فسأل الفرزدق جريراً: ما تراه يقول عدي؟ فقال جرير:

---

(1) 49/أ.
(2) 49/ب.
(3) 51/أ.
(4) 12/أ. والخبر في العمدة: 368.
(5) 12/أ. والخبر في تاريخ مدينة دمشق 47/ 133.

فلمْ أصابَ من الذَّواة مدادَها

وهو عجز بيت قاله عدي وصدره:

تُزجي أغنَّ كأنَّ إبرة رَوْقِه

فعجب الفرزدق من إتمام جرير البيت على إنشاد عدي له[1].

ومن ذلك أيضاً سوقه خبر زهير بن أبي سلمى مع ابنه كعب عندما استخبره زهير: هل تجيد الشعر؟ فأخذ زهير يقول بيتاً ويُجيزه كعب حتى نظما أبياتاً[2].

ومن ذلك ما استشهد به في مبحث "التغليب" من قول الخوارج: "سُنّوا بنا سنّة العمرين[3]. وتفسيره "الزهدمان" قول الشاعر:

جزاني الزهدمانِ جزاءَ سَوْءٍ ... وكنتُ المرءَ أُوْلَى بالكرامه[4]

والزَّهْدَمَان: زهدم وكَردم ابني قيس".

ومن ذلك ما ساقه في تفسير "يُستَباء" من قول الشاعر:

فلم أرَ معْشراً أسَروا هديّاً ... ولم أرَ جارَ بيتٍ يُستباءُ[5]

فقال: "... وقيل: معنى يُستباء من البواء، وهو القَود، وكان هذا الرجل قد أتاهم وقامرهم مراراً، فردّوا عليه ماله، ثم قامرهم، فلم يردوه، فقامر على امرأته فغُلب فأُخذت امرأته"[6].

ولعلَّ إكثار أبي حيان من شواهد الشعرية التي زادت على "860" بيتاً في الجزء الأول فحسب، وجه نيّر لهذه الثقافة الأدبية التاريخية لأبي حيان، ذلك أنه قد وقر في ذهن أبي حيان أن معرفة قواعد العرب اللغوية وأصولهم النحوية لا تُجدي نفعاً في الوقوف الدقيق على معاني القرآن الكريم وجمالها وروعتها ما لم يطلع المفسّر على نهج العرب في كلامهم وسنتهم في التعبير عميق الإطلاع، فلا يكفي فيه مجرد الإلمام من كل علم بطرف، بل لا بد من التطبع والاستكثار من ذلك، ذلك أنَّ النحو وحده ليس بكافٍ في علم الفصيح"[7].

---

(1) 12/ب.
(2) 12/ب.
(3) 67/ب. وانظر الكامل: 187، ومجاز القرآن 2: 173.
(4) البيت لقيس بن زهير، وهو في النقائض: 425، ومجاز القرآن 2: 173، اللسان "زهدم".
(5) البيت لزهير في ديوانه: 79، والخبر فيه بصنعة ثعلب: 80. وصنعة الأعلم: 142.
(6) التذييل 1/102.
(7) أبو حيان النحوي: 68. نقلاً عن البحر الماد 2: 409.

ولعلّ من مظاهر هذا الإطلاع المعمّق نصّه في بعض المواضع على رواية البيت على هذا النحو أو ذاك إشارة منه إلى وجود رواية أخرى، على نحو ما فعل في معرض حديثه عن الإخبار بالجملة على رأي بعض النحويين، فأورد قول طرفة بن العبد[1]:

ألا أيّهذا الزاجري أحضرُ الوغى

وقال في رواية مَنْ رفع، أي مَنْ رفع الفعل المضارع "أحضرُ": وليس يخفى أن للبيت رواية ثانية وهي بنصب الفعل "أحضرَ" على إعمال "أن" الناصبة محذوفة.

4.أثر الثقافة المنطقيّة:

عُرِفَ عن أبي حيان مقته للفلسفة والمنطق[2]، وبعده عن الفلسفة والاعتزال، ذلك أن سوق الفلاسفة والمنطقيين كانت كاسدة في الأندلس آنذاك، فكان "إذا بيع كتاب في المنطق إنّما يباع خفية، وأنه لا يتجاسر أن ينطق بلفظ المنطق إنما كانوا يسمونه "المفعل"، حتّى إنّ أحد أصحاب أبي حيان كتب إليه من الأندلس أن يشتري له أو يستنسخ كتاباً في المنطق، فلم يتجاسر أن ينطق بالمنطق وإنما سمّاه في كتابه إلى أبي حيان بالمفعل.

إلا أن دارس الكتاب لا يمكنه أن يُعْرِض عن المظاهر المنطقية التي تشيع في جوانب كثيرة من الكتاب، بما يشهد على تأصّل هذه الثقافة في ذهن أبي حيان، ثم انعكاسها على كتابه "التذييل" دقة وتفريعاً وتقسيماً، وأقيسة وحدوداً، وتعليلاً.

ولعل أهم مظاهر هذه الثقافة عنايته بالحد. وقد سبق أن عرفنا شدة اعتناء أبي حيان بالحدود وتحليلها، حتى إنّ "التذييل" لتجد ما فيه من نحو منطقي في التحديد والتقسيم والتحليل، ومن عناية بالعلة وبحث في العامل[3].

لقد كان أبو حيان شديد التعقب لابن مالك في حدوده، وكثير الاستدراك عليه فابتداء من أوّل أبواب الكتاب يعترض أبو حيّان على ابن مالك لابتدائه الكتاب بـ "باب شرح الكلمة والكلام" وعدم التعرّض لحدّ الكلمة، "ذلك أنّ الحدّ للشيء عسير الوجود، فعدل عن لفظ "حدّ" إلى لفظ "شرح" وكلاهما يشترك في كشف المحدود وبيانه"[4].

ويبدو انسجام مفهوم "الحد" عند أبي حيان مع مفهوم الحد عند المنطقيين، ذلك أن المفهوم المنطقي للحد احتلّ مكان الصدارة في الحدّ النحوي، وتبنى النحاة عناصره من جنس وفصل ونوع وخاصّة، وتركّز مفهوم الحدّ على أنه معرفة الماهيّة. فالحدّ هو القول الدالّ على ماهيّة الشيء،

---

(1) البيت لطرفة في ديوانه: 31.

(2) أبو حيان النحوي: 78، والبحر 5: 150.

(3) النحو العربي: 141.

(4) التذييل: 1/3.

وقيل: إنه قول على ما به الشيء هو هو، وذهبوا إلى أن الحد إنما يكون تاماً عندما يعرف الماهية بجميع أجزائها الداخلة، فإذا عرفت الماهية ببعض أجزائها فهذا حد ناقص"[1].

ويبدو لنا من هذا تبنيّ أبي حيان جملة حدود للنحو، وكلها تصبّ في كشف المحدود وبيانه، فالنحو "صناعةٌ علميّة ينظر بها صاحبها في ألفاظ العرب من جهة ما يتألف بحسب استعمالهم ليعرف النسبة بين صيغة النظم وصورة المعنى، فيتوصل بإحداها إلى الأخرى"[2].

وتظهر عنايته بالحدود من خلال انتقاداته لحدود ابن مالك الناقصة حيناً، والمعتمدة على حدّ الشيء بأمور عارضة حيناً آخر، ذلك أنّ الحدّ إنما يكون بالذاتيات لا بالعوارض، والحد إنما يبدأ بالجنس أوّلاً، ثمّ يؤتى بالفصل. ففي حدّ ابن مالك للكلمة ذكر أنها "لفظٌ" وكلمة "لفظ" إنما هي نجنس شامل للمحدود وغيره، وهكذا شأن الحدود تبدأ بالجنس أولاً، ولكن ابن مالك أخذ جنساً أبعد وترك جنساً أقرب، وهو القول، ذلك أنّ اللفظ يطلق على المهمل والموضوع، فكان الأولى بابن مالك الابتداء بالجنس الأقرب تحرّياً للدقة في وضع حدوده.

وحدّ ابن مالك الاسم ـ كما سبق أن وقفنا عليه ـ بأنّه "ما يُسنَد ما لمعناها إلى نفسها"، وهذا موضع نقد أبي حيان لابن مالك، ذلك أنّ ابن مالك خرج بهذا الحدّ عن إجماع النحاة واتفاقهم، ذلك أنّهم حدّوا الاسم بأمور ذاتية، فقال ابن الخشاب: "الاسم لفظ يدل على معنى في نفسه غير مقترن بزمن محصّل"[3] وحدّه ابن مالك بصفة عارضة له، وهي الإسناد.

وكثيراً ما يشير أبو حيان إلى تنكّب ابن مالك الدقة في صياغة حدوده، والإتيان بالجنس للاحتراز ـ على عادة ابن عصفور في ذلك ـ والجنس لا يُورَدُ في الحدّ للاحتراز، إنما الجنس يشمل المحدود وغيره، والفصل هو الذي يؤتى به لتمييز المحدود من غيره"[4].

ولعل من مظاهر هذه الثقافة المنطقية اتكاؤه على تعريفات المنطقيين، واستخدامه ألفاظهم، فمن ذلك تبيينه لمفهوم فعل الأمر عند أبي الوليد محمّد بن أبي القاسم بن رشد الحفيد في قوله: "وأمّا الأمر والنهي فالنحويون يقولون فيه إنه فعل مستقبل نحو: اضربْ، اذهبْ، لا تضربْ... وليس هو في الحقيقة فعلاً، لأن الأمر إنما هو استدعاء فعل، والنهي استدعاء ترك فعل"[5].

ومن ذلك استخدامه بعض ألفاظ المنطقيين، كقوله: "فيبدأ بخاصّة الصيغة التي تبدأ بها أولاً"[6]. والخاصّة في علم المنطق: "كلّيّةٌ محمولة على أفراده، وهي ما لا يوجد بدون الشيء والشيء قد يوجد بدونه"[1].

---

(1) ابن يعيش النحوي: 233، نقلاً عن: مقاليد العلوم في الحدود والرسوم: 3.
(2) المقتضب 1: 11، والتذييل 4/آ.
(3) المرتجل: 7.
(4) التذييل 136/أ، وانظر التذييل 3/ب.
(5) التذييل 25/أ.
(6) التذييل 21/أ.

ونقل أبو حيان عن ابن فارس أن الشيئين المختلفين قد يسميان باسمين مختلفين، والأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، والشيء الواحد بالأسماء المختلفة. وعلّق على ذلك بقوله: "وهذا الذي قاله هو المصطلح عليه في علم المنطق وغيره بالمتباين والمترادف والمشترك"[2].

وقد أغفل أبو حيان تبيان هذه الحدود، وكأنه لمّا رأى وضوحها في ذهنه لم يرَ مدعاة للتفصيل في ذلك، أو لأنه ــ كما عرف عنه ــ كان راغباً عن المنطق والمنطقيين فلم يكن يريد إثقال الكتاب بمصطلحاتهم وتفسيرها. والمتباين ما كان لفظه ومعناه مُغايراً نحو: الفرس الإنسان. والمترادف: ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة. ومعنى الكثرة، ما يقابل الوحدة لا ما يُقابل القلة.

ومن مظاهر ثقافته المنطقية اعتناؤه بالتعليل، فالفعل ــ مثلاً ــ ينبغي أن يُقسم تبعاً للزمان، وهي القسمة الأولى، لأنّ بها يُميّز المبنيُّ من المعرب، والمبهم والخاص، ولعل ذلك لاعتقاده بمساوقة الأفعال للزمان، وأن الزمان من مقوماتها، توجد بوجوده وتنعدم بانعدامه. وقد أخذ على المصنف اعتماده تصنيف سيبويه للأفعال، وابتداءه بالماضي، ثم الأمر، ثم المضارع.

والأصل أن ترتب ترتيباً وجودياً بحسب دورة الزمان من المستقبل مروراً بالحاضر، وانتهاءً بالماضي، ذلك أن الفعل "يكون معدوماً غير مسبوق بوجود، ثم يصير موجوداً، ثم يصير معدوماً مسبوقاً بوجود"[3]. هذا الترتيب منطبق تمام الانطباق على ما قاله به فلاسفة المسلمين كابن سينا الذي يعرّف الزمان بأنه "مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر"[4] وكأنّ أبا حيان قد أخذ هذا الترتيب الوجودي من ابن يعيش الذي يقول: "فكانت الأفعال ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، فالماضي: ما عُدم بعد وجوده، فيقع الإخبار عنه في زمان بعد زمان وجوده، والمستقبل: ما لم يكن له وجود بعد، بل يكون زمان الإخبار عنه قبل زمان وجوده، والحاضر: هو الذي يصل إليه المستقبل ويسري منه الماضي فيكون زمان الإخبار عنه هو زمان وجوده"[5].

ولسنا نريد الإطالة في فرش تعليلات أبي حيّان ــ رغم تنكبه عنها وقوله بعدم الحاجة إلى كثير منها ــ لأن ذلك سيكون له مكان يبسط فيه بما يفي بالعرض، إن شاء الله.

***

---

(1) التعريفات: 129.
(2)
(3) التذييل 20/1.
(4) الحدود (لابن سينا): 253.
(5) شرح المفصل 7: 45: وقارن بالتذييل 25/1.

ثبت المصادر والمراجع:

ـ ابن يعيش النحوي أ. د عبد الإله نبهان، ط1، 1997، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

ـ أبو حيان النحوي: أ. د. خديجة الحديثي، ط1، 1966، مط دار التضامن، بغداد.

ـ أمالي الزجاجي: أبو القاسم الزجاجي (ت 337 هـ)، تحقيق عبد السلام هارون (ت 1988م، 1382هـ) المؤسسة العربية، القاهرة.

ـ البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ)، د. ت الرياض.

ـ تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر (ت 571)، تحقيق أ. سكينة الشهابي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1997.

ـ التذييل والتكميل: أبو حيان الأندلسي (ت 745)، مصورتي عن نسخة الأسكوريال.

ـ التعريفات: أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت 816هـ). طبعة بتحقيق د. عبد الرحمن عميرة ط1، 1987، عالم الكتب، بيروت. ونسخة أخرى ط. دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.

ـ الحدود: ابن سينا (ت 428هـ) ضمن كتاب: (المصطلح الفلسفي عند العرب) تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، بغداد، مكتبة الفكر العربي.

ـ الحدود: الغزالي (ت 505هـ) ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب) تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، بغداد، مكتبة الفكر العربي.

ـ ديوان زهير بن أبي سلمى: صنعة ثعلب، تح. أ. د. فخر الدين قباوة، 1970، المكتبة العربية، حلب.

ـ ديوان زهير بن أبي سلمى: صنعة الأعلم الشنتمري، حققه أ. د. فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ـ ديوان طرفة بن العبد، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مجمع اللغة العربية، دمشق.

ـ شرح التسهيل: ابن مالك الطائي (ت 676هـ)، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة، القاهرة.

ـ العمدة: ابن رشيق (ت 456هـ) تحقيق د. محمد قرقزان، ط2، مطبعة الكاتب العربي، 1994، دمشق.

ـ الكامل: المبرد (ت 285هـ)، تحقيق أ. د. محمد أحمد الدالي، 1986، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ لسان العرب: ابن منظور (ت 711هـ)، دار المعارف، القاهرة.

ـ مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 210 هـ)، مؤسسة الرسالة، 1981، طبعة مصوَّرة.

ـ المرتجل: ابن الخشاب (ت 567هـ)، تحقيق علي حيدر، دمشق، 1972م.

ـ المستوفي: علي بن مسعود الفَرْخان (ت 548هـ)، حققه د. محمد بدوي المختون، ط1، 1987، دار الثقافة العربية، القاهرة.

ـ النحو العربي: العلة النحوية، أ. د. مازن المبارك، طبعة مصورة

□□□.

أهداف ترجمات القرآن وأنماطها عبر التاريخ(*)

د.محمود الربداوي

***يعتقد** بعض الناس أن ترجمة القرآن ظاهرة متأخرة، ويحسبون أنها ظاهرة عرفها المفكرون والتراجمة في القرون الأخيرة، وحقيقة الأمر أنّ ترجمة القرآن قديمة موغلة في القدم، يعود بعضها إلى حقبة نزول القرآن نفسه، نقرّر ذلك مستشهدين بالخبر الذي يروى عن الصحابي سلمان الفارسي، خلاصته أن بعض قومه من الفرس الذين لا يعرفون العربيّة، طلبوا منه أن يترجم لهم بعض الآي إلى لغتهم الفارسية، فاستجاب لطلبهم وترجم لهم البسملة وسورة الفاتحة، وظلوا يقرؤونها في صلواتهم بالفارسية حتى لانت ألسنتهم للعربية.*

ومع أن المسلمين الأوائل من الأعاجم كانوا يرغبون بالفهم الدقيق لمعاني القرآن الكريم، ولا يتم لهم ذلك إلا إذا ترجم إلى لغتهم التي حذقوا دلالتها، إلا أنهم تساموا بأنفسهم، وصعّدوا قدراتهم اللغوية إلى تعلّم اللغة العربية نفسها التي نزل بها القرآن، فاعتكفوا على تعلّمها، وكان لهم ذلك، ويمكن إرجاع كل حركة التأليف والتدوين التي انطلقت في القرون الأولى للإسلام، وبزوغ الفكر العلمي اللغوي إلى تعامل العجم مع القرآن وتفاعلهم معه، ومع كل ذلك ظلّت الحاجة ملحّة لتقديم أفكار القرآن ومعانيه إلى الجماهير الغفيرة من أمم شتى التي أخذت تدخل في الإسلام أفواجاً دون أن تتمكن من فهم العربية، فنشأت حاجة ملحّة لترجمة الفكر العربي الإسلامي الجديد، وعلى رأس هذا الفكر الناشئ القرآن الكريم بأفكاره ومعانيه وما يتضمنه من تنظيم سياسي واجتماعي وتربوي وأخلاقي فنشأت ثلاثة أنماط من الترجمة:

النمط الأول: الترجمات الشرقية، ونقصد به ترجمات القرآن إلى لغات الأمم الشرقية كالفارسية والتركية والأوردية والجاوية والبنغالية، وأغلب ترجمات هذا النمط كانت تتم على أيدي عناصر مسلمة، ولذلك كانت تتوفر فيها النظرة القدسية للقرآن، ومن هذا النمط ما ذكره الجاحظ عن موسى

(*) المعلومات مستقاة من الأنترنت.

بن سيّار الأسواري (المتوفى سنة 255هـ) أنه كان يدرّس القران ويشرحه بالفارسية[1]، ومن هذا النمط أيضاً ما ذكر عن ترجمات القرآن على أيدي علماء ما وراء النهر في سنة 345هـ للملك منصور بن نوح الساماني، وتوالت الترجمات الفارسية والجاوية، وهي أكبر اللغات الأندونوسية وأكثرها انتشاراً، وقد ترجم إليها القرآن مع تفسير البيضاوي

كما ترجمت اللغة الأوردية ـ وهي اللغة التي تتكلمها شعوب الباكستان والهند ـ ترجمات عدّة أشهرها ترجمة (الشيخ عبد القادر بن الشاه ولي الله)، وترجمة (الدكتور عماد الدين أمر تسار) طبعت في مدينة (الله آباد) وهي أول طبعة بحروف أوردية إفرنجية، وهناك طبعة أخرى ظهرت سنة 1315هـ فيها الأصل العربي وترجمة بالفارسية والأوردية، وتأتي الأوردية في الهند بعد اللغة البنغالية، وقد ترجم إليها الراهب (وليم جلودساك) القرآن سنة 1908.

أمّا في تركية ـ ومعظم شعبها من المسلمين ـ فالمعروف أن السلطان عبد الحميد كان يمنع منعاً باتاً ترجمة القرآن إلى اللغة التركية.

ويلحق بالنمط الشرقي ما وضعه كل من (فارجنيل ويوفات) من شرح للقرآن الكريم باللغة الصينية[2]، ونشراه في مجلة تسمى (مجلة العالم الإسلامي).

فإذا أضفنا إلى كل ما سبق ترجمة تنسب إلى (بار صليبي) المعاصر للحجاج الثقفي للسريانية، وما ذكرته دائرة المعارف اليهودية أنه توجد بعض ترجمات للقرآن باللغة العبرية، اكتملت لدينا صورة النمط الشرقي لترجمات القرآن.

النمط الثاني ـ وهو الترجمات إلى اللغات الأوروبية، والملاحظ أن القرآن جذب بطريقته المثلى في عرض جوانب من عقيدته وشريعته، وبأسلوبه المعجز المتفرّد في صياغة أفكاره ومبادئه، اهتمام كثير من الأوروبيين، وخاصة رجال الدين من القساوسة والرهبان، فدعوا إلى ترجمته أولاً قبل دراسته، ومنافحته بعد ذلك. وهذا النمط أغلبه لم يكن بأيدي المسلمين، ولم يكن الهدف المقصود منه تدبُّر أحكام القرآن، ولم تكن روح التقديس والإجلال التي عرفناها في الترجمات الشرقية متوفرة فيه. وقد نشطت هذه الترجمات على أثر اندحار العرب في الأندلس ونشوء الحروب الصليبية. وتُجمع الدراسات التي أرّخت لترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية أن أول ترجمة في أوروبة كانت كما تروي الكتب الموثّقة، بإيعاز من القديس (بطرس المبجّل) رئيس دير (كلوني) المتوفى سنة 1175، في دير في جنوبي فرنسة وذلك في سنة 1143، فكلّف بطرس المبجّل ثلاثة رهبان: أحدهم إنكليزي يُدعى (روبرت الرتيني)، والثاني ألماني يُدعى (هيرمان الدلماطي)، والثالث إسباني بترجمة القرآن إلى اللاتينية، وتمّت هذه الترجمة بالاستعانة باثنين من العرب. ووضعت هذه الترجمة تحت تصرف رجال الكنيسة ليستعملوها في استكمال دراساتهم اللاهوتية، أو القيام بأعمال التبشير الدينية، وقد كان ظهور هذه الترجمة بعد الحملة الصليبية الثانية بأربع سنوات، غير أن الدوائر الكنسية

(1) البيان والتبيين، الجاحظ، 368/1. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1948.

(2) انظر بحثنا عن (انتشار اللغة العربية) في الصين.

منعت طبع هذه الترجمة وإخراجها إلى الوجود؛ لأنّ إخراجها من شأنه أن يساعد على انتشار الإسلام بدلاً من أن يخدم الهدف الذي سعت إليه الكنيسة أصلاً وهو مناهضة الإسلام، ومن طريف ما يروى أن رجال الدين في أوروبة حاربوا القرآن الكريم بإطلاق الشائعات التي تقول بأن من يترجمه أو يطبعه أو ينشره فإنه يلاقي الموت الزؤام قبل أن يحين أجله الطبيعي، وعلى الرغم من ذلك فإن حركة ترجمة القرآن وطبعه استمرت قروناً طويلة، وخاصة في ألمانيا. وظلت هذه الترجمة مخطوطة تتداول في الأديرة حوالي أربعة قرون، إلى أن قام (ثيودور بيبلياندر) فطبعها في بال سنة 1543، ونقلت بعد ذلك إلى الإيطالية والألمانية والهولندية، ولكن هذه الطبعة وُصفت بأنها لا تستحق اسم ترجمة، فالأخطاء الكثيرة، والحذف، والإضافة والتصرّف بحريّة شديدة في مواضع يصعب حصرها يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أي تشابه مع الأصل، ويقول فيها (بلاشير): "لا تبدو الترجمة الطليطلية للقرآن بوجه من الوجوه ترجمة أمينة وكاملة للنص". وعلى الرغم من ذلك شكّلت هذه الترجمة النواة الأولى لسائر الترجمات الأوروبية الأخرى، بل كان لها تأثير كبير إلى درجة الاقتباس منها والسير على منهجها.

ظهرت بعد ذلك ترجمات عبر القرون اللاحقة، وعبر لغات أوروبية مختلفة. ففي القرن السابع عشر ظهرت أول ترجمة فرنسية سنة 1647 قام بها (أندريه دي ريور) وقد تركت أثراً جيداً لفترة طويلة، حيث أعيد طبعها عدّة مرات. وتُرجمت إلى مختلف اللغات الأوروبية، منها الترجمة التي قام بها (الكسندر روس) إلى الإنكليزية و(غلازماخر) إلى الهولندية و(يستكوف وفريفكين) إلى الروسية و(لانج) إلى الألمانية.

ولعلّ من أهم ترجمات القرآن في ألمانيا ترجمة (رودي بارت) وتعدّ أحسن ترجمة للقرآن الكريم باللغة الألمانية، بل باللغات الأوروبية عامّة، وقد حرص صاحبها على الدقة والأمانة العلمية لدرجة أنه عندما تعترضه كلمة يُشكل عليه فهمها أو لا يطمئن إلى قدرته على تحديد معناها فإنه يثبتها بنصّها العربي كما وردت في الآية، ولكن بالحروف اللاتينية لكي يتوصّل القارئ نفسه إلى فهم المعنى الذي يراه ملائماً للسياق. وجدير بالذكر إن (رودي بارت) لم يقدم على ترجمة القرآن إلا بعد أن درسهُ في أصله العربي، ودرس الترجمات الإنكليزية والفرنسية الموثوقة، ورجع إلى مجموعة الكتب والمصادر التي تساعد على الترجمة الدقيقة للقرآن، كتفاسير الطبري والزمخشري والبيضاوي.

ومن البديهي أن الأوروبيين لا تستوقفهم آيات العبادات بمقدار ما تستوقفهم آيات المعاملات، فلذا نراهم يقفون طويلاً بالتحليل والمقارنة والتعقيب عند آيات التشريع والميراث والقانون والتنظيم الاجتماعي وأحوال المرأة ونظام الأسرة والزواج في الإسلام، ومن هنا أطال بارت وقوفه عند الآية: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة، أو ما ملكت أيمانكم﴾[1] لأنه ككل المستشرقين تستوقفهم ظاهرة تعدد الزوجات التي نصت عليها الآية

[1] النساء، 3-4.

السابقة، ولكنه بقدرة فائقة من نفاذ البصيرة استطاع أن يربط بين أوّل الآية المتعلقة باليتامى وأموال اليتامى والأيامى وبين آخر الآية المتعلقة بتعدد الزوجات، وأن يربط كل ذلك بالظروف السياسية والاجتماعية وخاصة أن هذه الآية نزلت بعد معركة أُحد التي قُتل فيها من المسلمين عدد كثير، وترمّل على أثرها العديد من النساء. وفي القرن ذاته أيضاً ترجم الإيطالي (لودفيك مركي) القرآن من العربية مباشرة إلى اللاتينية سنة 1698، وتعد هذه الترجمة عمدة ترجمات أوروبية كثيرة؛ لأنّ مترجمها اعتكف على دراسة القرآن أكثر من أربعين سنة، واطلع على كتب المفسرين المسلمين، مثلما فعل قبله بارت، لذلك عدّه (هنري لامنس) أكثر المترجمين إنصافاً، مع أن (لامنس) هذا يقول: "إننا لا نملك ترجمة وحيدة للقرآن لا عيب فيها"[1].

في القرن الثامن عشر ظهرت ترجمات عن الأصل العربي مباشرة كتلك التي نشرها (جورج سال) بالإنكليزية سنة 1734 وعيبها الكبير أن (سال) زعم أن القرآن من صياغة محمدﷺ، وترجم القرآن سنة 1715 (سافاري) إلى الفرنسية، نشرت هذه الترجمة في مكة سنة 1165هـ، وقال فيها (مونتيه): إن ترجمة سافاري على الرغم من طبعها عدّة مرات طبعات أنيقة إلا أن دقتها نسبيّة".

وفي القرن التاسع عشر ظهرت ترجمة (كزيمرسكي) سنة 1840، وتُعدّ هذه الترجمة ــ إذا ما قورنت مع ترجمة سافاري ــ أكثر عراقة واستعمالاً، على الرغم من أنه تعوزها الأمانة العلمية، ودقة فهم الإعجاز والبلاغة العربية، ومع ذلك يقول عنها مونتيه: "لا يسعنا إلا الثناء على هذه الترجمة، فهي منتشرة كثيراً في الدول الناطقة بالفرنسية".

أمّا في القرن العشرين فقد كثرت على الصائد الضّباب، ففي سنة 1925 ظهرت ترجمة (ادوار مونتيه) التي استفادت من تدارك عيوب سابقاتها من الترجمات فامتازت بالضبط والدقة والعناية بالإخراج، وقد أحسن المترجم صنعاً إذ ألحق بها مجموعة من الفهارس المفصلة التي تخدم القارئ والمراجع.

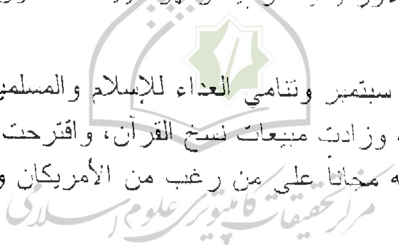
وفي عام 1949 ظهرت ترجمة الفرنسي (بلاشير) التي رتّب فيها السور ترتيباً تاريخياً وهي ــ كما يشهد العلماء المسلمون ــ من أدق الترجمات لما يسودها من الروح العلمية والتعقيبات الموضوعية، وكثيراً ما يورد للآية الواحدة ترجمتين، يبيّن في إحداهما، المعنى الرمزي، ويوضّح في الثانية المعنى الإيحائي[2]، وهذا ما جعلها أكثر الترجمات الفرنسية انتشاراً وطلباً. وطلعت علينا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ترجمة للفرنسي الأصل الجزائري المولد (جاك بيرك) (وهو صديق لبلاشير يشهد بترجمة بلاشير بأنها من أفضل الترجمات الفرنسية للقرآن)، وبعد ثماني سنوات من دراسة بيرك للنص القرآني، واستعانته بعشرة تفاسير قديمة وحديثة. كتفسير الطبري والزمخشري والقاسمي، جاءت متميزة، وخاصة بمقدمتها التي حلل فيها النص القرآني وأبرز ميزاته

(1) الجمل المحصورة بين قوسَيْ اقتباس مقتبسة من الشبكة العالمية من مواقع متعدّدة.
(2) المعنى الرمزي والمعنى الإيحائي: من مصطلحات بلاشير في ترجمة القرآن، وتختلف دلالة الرمز والإيحاء عنده عما هو متداول من دلالتيهما في المصطلح الأدبي والنقدي.

ومضامينه، والإعجاز الذي يتمتع به. وعلى الرغم ممّا أحدثته الترجمة من ضجة كبيرة في الأوساط الفرنسية، حيث عُدّت حَدَثاً ثقافياً بارزاً، فإن المترجم يتواضع ويرى أن عمله الترجمي لم يصل إلى مـرحلة الكمال، وإنما شفيعه أنه موجّه إلى المسلمين الذين يحسنون اللغة الفرنسية ولا يتقنون اللغة العربية[1].

النمط الثالث: شاعت في أواخر القرن العشرين ترجمات مغرضة حاقدة، قام بها نفر من أعداء المسـلمين، أحسـوا بلهفـة المسلمين الأفارقة للتعرف إلى معاني القرآن وأفكاره، فقدموا لهم نسخاً مشـوهة مـن الـنص القرآني وتفاسيره. وحذفوا من المتن الآيات المتعلقة بالجهاد ومقاتلة الكفار، وعبـثوا ببعض النصوص التي تتصل باليهود وموقفهم من الحنيفة، ووزعت هذه النسخ على مسلمي أفريقـية، فلما تنبّه المسلمون إلى هذه المكيدة جمعوا ما أمكن جمعه منها وبدّلوا بها نسخاً من النص العثماني الصحيح المدقق، حرصاً على سلامة النص القرآني وقدسيته.

ومـن المؤسسات الحديثة التي عُنيت بترجمة القرآن الكريم (مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشـريف) فقد أخذ المجمع إيعازاً ملكياً بترجمة القرآن إلى (13) لغة حتّى الآن طُبعت منها ملايين النسـخ كالإسـبانية والفرنسـية والتركـية والفلبينـية والألمانية والأندونيسية والفولانية والروسية والإنكلـيزية والمليبارية والتاميلية والأوردو والفارسية والهوساوية. كما توزع مصاحف جزئية إلى أكثر من أربعين لغة عالمية.



وبعـد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتنامي العداء للإسلام والمسلمين نشط المترجمون في تـرجمة القـرآن إلـى لغات العالم، وزادت مبيعات نسخ القرآن، واقترحت منظمة (Cair) ترجمة القـرآن إلـى الإنكلـيزية وتوزيعـه مجاناً على من رغب من الأمريكان وغيرهم، معرفة دستور المسلمين الأول: القرآن الكريم.

والخلاصة أن القرآن الكريم تُرجم إلى أكثر من مئة لغة أوربية، تتوزع على الشكل التالي: 57 مترجمة إلى اللغة الإنكليزية، و 42 مترجمة إلى الألمانية، و 33 مترجمة إلى الفرنسية، وأن الكثير مـن الـترجمات كانت تصدّر بالكلام عن تاريخ القرآن، وموضوعاته، وأسباب نزول آياته. وأحياناً بالكلام عن شخصية الرسول (ص)، وعن الجوانب التشريعية في العبادات والمعاملات التي تضمنها القرآن الكريم.

□□□

[1] للدكـتورة زينب عبد العزيز أستاذة الأدب الفرنسي في الجامعات المصرية أحدث ترجمة للقرآن باللغة الفرنسية. ولها ملاحظات سلبية على ترجمة جاك بيرك.

الدراسة فوق التشكيلية عند الفلاسفة المسلمين

أمينة طيبي(*)

تقديم:

***إذا** كان الفلاسفة العرب والمسلمون ساقوا مصطلحاتهم من الفكر اليوناني أو الإغريقي، فإن فكرهم ظل عربياً صرفاً صافياً، وعندما نعالج الجانب الصوتي في دراستهم نلفي مصطلحات أخرى لا علاقة لها بالفكر اليوناني، بل إن تلك المصطلحات في عمقها ودقتها تجاوزت ما توصل إليه النحاة واللغويون ممن عاصروهم، وإن أكثر تلك المصطلحات كانت ولا تزال محل تقدير وإعجاب من قبل المعاصرين.*

***

لقد تناول الفلاسفة جانباً مهماً من جوانب الدراسة التشكيلية الصوتية، بل أكثر من ذلك تناولوا جانباً أغفله غيرهم في حين عدّه المعاصرون مهماً في مجال الدراسات الصوتية، ألا وهو الدراسة غير التشكيلية الأدائية، كالنبر والتنغيم ومن قبلهما المقطع. وربما يرجع ذلك لاهتمامهم بالتركيب اللغوي فحسب في حين أن هذه الظواهر أدائية غير تشكيلية.

المقطع:

يجمع أغلب علماء الأصوات على أن الدراسة الصوتية للأصوات مفردة من حيث المخارج والصفات غير كافية باعتبارها تخضع "لقواعد معينة في تجاوزها وارتباطاتها ومواقعها"(2)، وعليه فدراسة التشكيل الصوتي تقتضي دراسة الظواهر التي لا ترتبط بالأصوات في ذاتها بل بالمجموعة الكلامية بصفة عامة "كالموقعية والنبر والتنغيم" أي دراسة سلوكها داخل التركيب.

وللغة أنظمتها المتعددة، منها النظام الأصواتي الذي يخضع لتوزيع منسجم، حيث لا يتعارض

*كلية الآداب ـ جامعة الجيلالي اليابس ـ الجزائر.

(2) مناهج البحث في اللغة "تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، د ط، د ت، ص 139.

فيه صوت مع آخر، والنظام التشكيلي الذي لا يتعارض فيه موقع مع غيره، وكذا النظام المقطعي والنبري والتنغيمي، فهي منظمة من النظم، يؤدي كل منها وظيفة بالتعاون مع باقي النظم.

لم يتفق علماء الأصوات على تعريف واحد للمقطع، ومرد ذلك اختلاف الرؤى حول الوظيفة الأكوستيكية الفيزيائية أو الوظيفية أو النطقية للمقطع، ومع ذلك هم يتفقون على أهميته في الدراسة الصوتية باعتبار كلام الإنسان عبارة عن مقاطع صوتية، فالمقطع "يشكل درجة في السلم الهرمي للوحدات الصوتية، والتي يتشكل كل منهما من أصغر وحدة تسبقه الوحدة الصغرى (الفونيم) ثم يأتي المقطع المكون من فونيمات بترتيب معين، ثم تأتي مجموعة النغم (قطار المقاطع) المحتوية على النبر وعلى تتابعات من مجموعات النغم"[(1)].

فالمقطع، هو مجال العمل الذي تشتغل عليه باقي الظواهر التشكيلية من نبر وتنغيم، وهو "الوحدة الأساسية التي يؤدي الفونيم وظيفة داخلها"[(2)].

مثل هذه الدراسة لم تكن بعيدة عن العلماء الأوائل بل إن المبحر في تراثنا اللغوي ليقف على بعض الأمور التي يذهل أمامها باحث تزاحمت عليه كل أنواع الآلات، في حين لم يتوفر لديهم إلا حس مرهف وذكاء حاد، وقدرة هائلة على التذوق.

فما خلفه الفلاسفة وعلماء الكلام في دراستهم للمقاطع العربية يدنو كثيراً من تلك التي نلمسها اليوم في البحث الصوتي الجديد، فقد عرضوا للمقطع بمعناه العلمي المعهود في الدرس الحديث، كما أدركوا المقاطع الرئيسة في العربية، بل إن الفارابي قام بربطها ومعطيات الدرس العروضي عند قدامى النحاة واللغويين.

إذ يطل علينا الفارابي من بين الفلاسفة الذين كان لهم باع هام في مجال الدراسات الصوتية، بأعماله الجليلة التي من ضمنها كتابه الضخم الذي ألفه وهو "الموسيقى الكبير"، فتناول فيه الصوت اللغوي الإنساني الدال، والمقطع الصوتي بما يظهر قدرته على الإفادة من فكرة المقطع في دراسة أوزان الشعر، وحسن تصرفه بالمصطلح وإطلاقه تسمية المقطع القصير على ما يقابل الصامت المتبوع بمصوت قصير، والمقطع الطويل على ما يقابل الصامت المتبوع بمصوت طويل، واستعمال كلمة حرف بما يقابل مصطلح الصوتية (الفونيم) وغير ذلك من مسائل الدرس الصوتي الحديث المهمة.

أما المقطع[(3)] عنده فهو حصيلة اقتران حرف غير مصوت (صامت) بحرف مصوت (صائت)،

---

(1) محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دوسوسير، ترجمة يوف غازي، ومجيد النصر، دار النعمان للثقافة، جونيه، لبنان، دت. دط، ص 27.

(2) ظواهر التشكيل الصوتي عند النحاة واللغويين العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري ص 271.

(3) تردد مصطلح المقطع في غير موضع من مؤلفات النحاة واللغويين القدامى، لكنه حمل معاني متعددة، حيث نجد عبارتي "حروف المقطع والحروف المقطعة" قاصدين بها الحروف المفردة في مقابل المتصلة أو المجموعة؛ إذ نجد الفرّاء يقول حين عرض لعامل الرّفع

يقول: "المقطع مجموع حرف مصوت وحرف غير مصوت[1]"، وهما نوعان فصّل فيهما أيما تفصيل، المقطع القصير والطويل، يقول: "وكل حرف غير مصوت أُتبع بمصوت قصير قُرن به فإنه يسمى المقطع القصير، والعرب يسمونه الحرف المتحرك، من قِبَل أنهم يسمون المصوتات القصيرة حركات[2].

وكل حرف لم يتبع بمصوّت أصلاً، وهو يمكن أن يقترن به، فإنهم يسمونه الحرف الساكن، وكل حرف غير مصوت قُرن به مصوت طويل فإنا نسميه المقطع الطويل[3].

ثم يربط المقطع الطويل بالسبب الخفيف فيقول: "وكل مقطع طويل فإن قوته قوة السبب الخفيف، فلذلك يعد في الأسباب الخفيفة، وكل ما لحق الأسباب الخفيفة لحق المقاطع الطويلة، وسائر ما يركب تركيباً أزيد مما عددناها فإن جميعها مركبة إما عن أسباب وإما عن أوتاد وإما عنهما جميعاً. وكل سبب خفيف فإنّه يقوم مقام نقرة تامة تعقبهما وقفة. كذلك كل مقطع طويل"[4].

الأمر الذي يجعلنا ندرك أن الفارابي أدرك العلاقة بين المقاطع والأسباب، ممّا يدعو إلى القول إن الدراسات العروضية في روحها هي عبارة عن دراسة للمقاطع في اللغة العربية، ثم يتابع هذا الربط مقارناً ما توصل إليه بنتائج الدراسات العروضية آنذاك قائلاً: "وكل حرف متحرك أتبع بحرف ساكن، فإنّ العرب يسمونه السبب الخفيف. وكل حرف متحرّك أتبع بحرف متحرّك، فإنهم يسمونه السّبب الثّقيل، والسّبب الثّقيل متى أتبع بحرف ساكن سموه الوتد المجموع، لاجتماع المتحركين فيه، والسبب الخفيف متى أتبع بحرف متحرك سموه الوتد المفروق لافتراق المتحركين فيه بالسّاكن المتوسط، والسّبب الخفيف متى أتبع بحرف ساكن سمّي الوتد المفرد لانفراد المتحرّك فيه. والسبب الثّقيل متى أتبع بمتحرّك فلنسمه نحن السبب المتوالي لتوالي المتحرّكات الثلاثة فيه"[5].

فالمقطع الطويل عند الفارابي يتألف من حرف غير مصوت أي صامت ومصوت طويل، دون

في لفظة (كتاب) من قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ حيث رأى أن العامل في هذا اللفظ "حروف الهجاء التي قبله كأنّك قلت: الألف واللام والميم والراء من حروف المقطع كتاب أنزل إليك مجموعاً" معاني القرآن 3/8/1.

كما علّل ابن قتيبة تصدير الله عزّ وجلّ بعض السّور بتلك الحروف المقطّعة بقوله: "يجوز أن يكون الله عزّ وجلّ أقسم بالحروف المقطّعة كلّها، واقتصر على ذكر بعضها من ذكر جميعها فقال: الـم وهو يريد جميع الحروف المقطّعة" تأويل مشكل القرآن 300.

أما ابن جني فيورد مصطلح المقطع لكن بمعنى المخرج، إذ يقول: "الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده، واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً" سر صناعة الإعراب 9/1، ويعود الضمير إلى الصوت، والعرض راجع إلى المقطع، ومن هنا نفهم أن ابن جني يسمي المقطع هنا حرفاً، والمعروف أن المقطع هو مخرج الحرف لا الحرف. ينظر مناهج البحث في اللغة. د/ تمام حسّان 219.

(1) شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة ص 49

(2) كتاب الموسيقى الكبير 1072.

(3) المصدر نفسه 1072 ـ 1079.

(4) المصدر نفسه 1072 ـ 1079.

(5) المصدر نفسه 1072 ـ 1079.

أن يفصل بينهما مصوت قصير من جنس المصوت الطويل، مما يدل مرّة أخرى أن الفارابي كان يدرك أنّ المصوتات الطويلة إشباع للقصيرة فقط لا أنها نشأت من مدّها "الحروف المصوّتة إذا مدت حركاتها أدنى مد كانت قريبة من سبب خفيف"[1]، ونجد هذه المقاربة للسبب الخفيف في قوله "وكلّ مقطع طويل، فإن قوّته قوّة السبب الخفيف، فلذلك يعدّ في الأسباب الخفيفة، وكلّ ما لحق الأسباب الخفيفة لحق المقاطع. وكلّ سبب خفيف فإنّه يقوم مقام نقرة تامّة تتبعها وقفة، وكذلك كلّ مقطع طويل "فهذا المد الداخل على المصوت القصير الذي كان يشكل قمة المقطع القصير يؤدي إلى جعله مصوتاً طويلاً يمثل قمة المقطع الطويل[2].

فالفارابي يسبق الدرس الصوتي الحديث كثيراً في نفيه لوجود مصوت قصير قبل المصوت الطويل، والصوامت (الحروف) عنده، إما "أن تردف بمصوتات قصيرة، وإما أن تكون ساكنة وإما أن تردف بمصوتات طويلة"[3].

فالفارابي على هذا أول من استعمل المقطع بمفهومه الاصطلاحي، وإن كان يستعمله في بعض الأحيان بالمعنى اللغوي، كقوله مثلاً: "والألحان المسموعة من الآلات منها ما صيغت ليحاكى بها ما يمكن محاكاته من الألحان الكاملة، أو لتجعل تكثيرات لها وافتتاحات ومقاطع واستراحات إليها من خلال المحاكاة"[4].

إذن يذكر الفارابي نوعين من المقاطع في العربية متجاوزاً الأنواع الأخرى، فسمي الأول مقطعاً قصيراً، والآخر طويلاً، إلا أنه تحدّث عن الطويل المفتوح فقط، أي الحرف المتبوع بمصوت طويل، كما ربط بينه وبين السبب الخفيف، لأنهما يشكلان نغمة واحدة، كما أورد الفارابي نوعاً ثالثاً غير أنّه لم يسمّه مقطعاً بل دعاه "السّبب المفرد".

وحين ترجم الفارابي كتاب أرسطوطاليس قدم للدرس الصوتي العربي خدمة لا نظير لها، تتعلق بالمقطع الصوتي، فكانت دراسته ردّاً على كل من أنكر جهود الأوائل فيما يتعلق بالدراسات فوق المقطعية، ومع أن العمل كان في البداية عبارة عن ترجمة إلا أنه أضاف إليه الكثير من الأمور التي تؤكد أنه كان في كل مرة يقرن ما توصل إليه الفارابي في اللغة اليونانية، بما لمسه في اللغة العربية، فالمقاطع مثلاً لا معنى لها وهي مفردة في اللغة اليونانية، إلا أن الفارابي لاحظ في العربية بعض المقاطع التي تبقى دالة على معنى وإن كان يختلف عن المعنى الذي تعطيه وهي متوالية كقوله: "أما المقطع الواحد من مقاطع الاسم فليس بدالّ، لكنه حينئذ صوت فقط"[5] يريد بالمقطع: مجموعة حرف مصوّت وحرف غير مصوّت، فإنّه متى أخذ شيء منه جزءاً لاسم مفرد لم يكن دالاً

(1) كتاب الموسيقى الكبير 1085.
(2) المصدر نفسه 1078 ـ 1079.
(3) كتاب الموسيقى الكبير 1097.
(4) نفسه 68 ـ 96.
(5) ويقصد به أرسطو، فيوهنا يتطرق لفكرة أرسطو تصريحاً [illegible].

على جزء المعنى الذي دلّ الاسم على جملته، لكنّه يكون حينئذ كحرف واحد فلذلك جعله صوتاً فقط. وينبغي أن يُؤخذ هذا على أنّه جزء بالإضافة إلى اسم ما يشار إليه، فإنّ كثيراً من أجزاء الاسم ربّما كان اسماً مفرداً لم يقصد به حيث أخذ جزءاً للاسم المفرد أن يكون جزءاً له، على أنّه قد كان اسماً دالاً، مثل قولنا: أبْكم، في العربيّة، فإن قولنا: أب، وقولنا: كمْ، كلّ واحد منهما دالّ على انفراده، لا من حيث هو جزء للاسم، ولكن يُقال في أمثال هذه: إنّ أجزاءها دالة بالعرض"[1].

وفي موضع آخر، تناول علاقة الدال بالمدلول، نجده يقول: "وذلك أنّهم يقولون: إنّ كلّ لفظة دالّة ينبغي أن تكون محاكية للمعنى المدلول عليه، ومعرّفة بطبعها لذات ذلك الشّيء، أو لعرض يكون علامة للمدلول عليه خاصّة، وتكون اللّفظة بطبعها محاكيّة، مثل قولنا: هُدهُد للطّائر الذي يحاكي هذه اللّفظة صوته الخاصّ به. ومثل العقعق، ومثل خرير الماء، وربّما لم تكن اللّفظة بأسرها مُحاكية، ولكنّ بعض أجزائها مثل: زُنبور وطنبور، فإنّ المقطع الأوّل من زنبور يحاكي زميمه إذا طار، وطنبور يحاكي الجزء الأوّل من هذه اللّفظة صوت الآلة، وربّما كان حرف واحد من حروفه محاكياً له أو لعرض من أعراضه"[2].

وقد أشار إخوان الصفا قبل الفارابي إلى مصطلح التقطيع، لكنهم أرادوا به الحروف المفردة، إذ قالوا: "الكلام صوت بحروف مقطّعة دالّة على معان مفهومة من مخارج مختلفة"[3]، غير أنّ الجاحظ، يخالفهم، وإن كان استخدم مصطلح "التقطيع" أيضاً غير أنه مسّ بقوله المفهوم الحديث، حيث قصد تجزئة الكلام، فمما جاء في كلامه قوله: "الصّوت هو آلة اللّفظ، والجوهر الذي يقوم به التّقطيع، وبه يوجد التّأليف، وفي موضع آخر نجده يقول: "ولا تكون الحروف كلاماً إلاّ بالتّقطيع والتّأليف"[4].

ومن أقوال المتكلّمين، التي تجعل القارئ يشعر بفهم صاحبها لحقيقة المقطع كما تعرفه اللّسانيات الحديثة، وإن لم يصرّح بلفظ الكلمة، قول القاضي عبد الجبّار عندما تناول "جنس الصّوت": الأصل في هذا الباب أنّ جنس الصّوت، قد يختلف الوجه الذي يحدث عليه، فقد يكون صوتاً مفيداً غير مقطّع، وقد يكون مقطعاً في جنس واحد، وقد يكون مقطعاً في جنس على وجه يتّصل تارة في الحدوث وينفصل في أخرى"[5]،وتوصّله إليه كان نتيجة لتطبيق المنهج الطّبيعي الفيزيائي في دراسته الأصوات، واقتران ذلك بالبعد الزّمني للحدوث.

ومن الفلاسفة الذين تناولوا أيضاً المقطع بالمفهوم الصوتي الحديث ابن سينا الذي ورد في حديثه عن المقاطع ما يلي: "المقطع الممدود والمقصور كما علمت، يؤلّف من الحروف الصّامتة ـ

[1] شرح كتاب أرسطوطاليس ص 49.
[2] شرح كتاب أرسطوطاليس ص 50.
[3] رسائل إخوان الصّفا 114/3.
[4] البيان والتبيين 79/1.
[5] المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبّار، الجزء السابع (خلق القرآن)، قوّم نصّه إبراهيم الأبياري، بإشراف د/طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، د.ت، د.ط، ص: 6/7.

وهـي التـي لا تقبل المدّ البتّة مثل الطّاء والباء، والتي لها نصف صوت، وهي التي تقبل المدّ مثل السّين، والرّاء ــ والمصوّتات الممدودة التي يسمّيها مدّات، والمقصورة وهي الحركات"[1].

فابن سينا ــ على غرار الفارابي ــ أدرك هو الآخر، أركان المقطع، أو حدوده وهي الحروف المصـوّتة أو الصّـامتة كما يسمى اليوم، والمصوّتات بفرعيها، الممدودة، أي الطويلة، والمقصـورة، أي القصيرة، أو كما سماها النّحاة الحركات.

وعلـى غرار الاثنين، يطل علينا فيلسوف آخر، قيل عنه الكثير هو ابن رشد، ورغم ذلك تبقى دراسـته في هذا المجال، من أقدرها وأقربها إلى روح الدرس الصوتي الحديث، فكان أوّل من أشار إلـى حقيقة التقسيم المقطعي، من حيث كون المتكلّم لا يستطيع الأداء المستمرّ، فيتحيّل على ذلك بأن يـتوقّف عن هذا الأداء بين برهة وأخرى توقّفا لا يكاد يحسّ به[2]. مضيفاً أنّ لتلك الوقفات الزّمنية بين أجزاء اللّفظ، ذات أهميّة بالغة في إدراك المعاني، لأنّ هذه الألفاظ "إذا وردت متشافعة في الذّهن، لـم يتمكّـن الذّهن من فهم واحد منها حتّى يرد عليه آخر"[3]. وهذا في نظره شبيه بما يعرض لمن يحبّ أن يتناول شيئاً من أشياء سريعة الحركة. فإنّه لا يتمكّن منها"[4].

ويسـتخدم ابـن رشـد المقطـع بدلالته العلميّة كما يعرفها الدرس الصوتي الحديث، فهو عنده حصيلة ائتلاف يحدث بين "الحرف المصوت وغير المصوت"[5]، ويجزئه بناء على الزمن المستغرق فـي نطقـة إلـى مقطع ممدود، وهو ما اقترن فيه صوت صامت بمصوّت طويل، وآخر مقصور، ويتشكّل من اجتماع صامت يتبعه مصوّت قصير. ويبدو هذا التّقسيم لديه في حديثه عن مواطن النّبر فـي العربـيّة وكيفـية حدوثـه، فيقول: "العرب يستعملون النّبرات بالنّغم عند المقاطع الممدودة فلا يسـتعملون فيها النّبرات والنّغم إذا كانت في أوساط الأقاويل أو في أواخرها. أمّا المقاطع المقصورة فـلا يستعملون فيها النّبرات والنّغم إذا كانت في أوساط الأقاويل. وأمّا إذا كانت في أواخر الأقاويل، فـإنّهم يجعلـون المقطع المقصور ممدوداً، فإذا كانت فتحة أردفوها بألف، وإن كانت ضمّة أردفوها بـواو، وإذا كانـت كسرة أردفوها بياء... وقد يمدّون المقاطع المقصورة في أوساط الأقاول إذا كان بعض الفصول الكبار ينتهي إلى مقاطع مقصورة في أقاويل جُعلت فصولها الكبار تنتهي إلى مقاطع ممـدودة، مـثل قولـه تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾[6] وبالجملة إنّما يمدّون المقطع المقصور عند

---

[1] كتاب الشفاء، الفنّ التاسع (الشعر) ابن سينا ص: 65، نقلاً عن "التفكير اللّساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، 1981. ص: 261 ــ 262.

[2] ينظر تلخيص الخطابة، ابن رشد، تحقيق عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، لبنان، ص: 284 ــ 285.

[3] تلخيص الخطابة 284.

[4] تلخيص الخطابة 284.

[5] التفكير اللّساني في الحضارة لاعربية ص 262، نقلاً عن تفسير ما بعد الطبيعة 2،1016.

[6] الآية 10 من سورة الأحزاب.

الوقف"[1].

فابن رشد على هذا أدرك المقطع بقسيمه إدراكاً علمياً واعياً تقرّه معطيات الدرس الصوتي الحديث. بل أكثر من ذلك لم يكتف هذا الفيلسوف بالمقطع مصطلحاً وحيداً لضبط المفهوم المعروف، بل نجده إلى جانب ذلك يستخدم مصطلح "السلابي" Syllabe[2] الذي نقله من اليونانية إلى العربية منتهجاً سبيل التعريب ليزاوج بينهما من حيث الاستعمال عند تناوله للظاهرة.

لقد نصّ ابن رشد على أنّ المقطع هو كلٌّ لا يتجزّأ من حيث هو كميّة متكاملة، تحكمه علاقات مع كلّ أجزائه. ويستدلّ على ذلك بالمقابلة الحسيّة بين الشّبيه ونظيره فيأخذ من اللّحم الذي يتكوّن من الأرض والماء والنّار مثالاً لذلك، فيقارن بينه وبين السّلابي من حيث "أنّ هذه إذا انحلّت وفسدت ليس ينحلّ المقطع إلى مقاطع واللّحم إلى لحوم، كما تنحلّ الأشياء المجموعة إلى تلك التي اجتمعت منها، أعني لا يحدث فيها عن الاجتماع شيء زائد... فالحروف هي الّتي نسبتها إلى السّلابي نسبة النّار والأرض إلى اللّحم... فالسّلابي شيءٌ آخر هو، وليس هو الحروف، أي الحرف المصوّت والذي لا صوت له، بل شيءٌ آخر أيضاً"[3].

على أنّ ابن رشد نسبه إلى تميّز المقطع وتفرّده، متعدّياً في ذلك ائتلاف الأجزاء المشكّلة والمكوّنة له، فهو من هذه النّاحية شبيه بالكائن الحيّ الذي "ليست هويّته مجرّد حصيلة أجزائه، وإنّما هو في حقيقة أمره حاصل مجموع العناصر المركّبة له مع شيء آخر. فالمقطع لا ينتج عن مجرّد ضمّ عناصر متجانسة كالكُدْس[4] من الحبوب، وإنّما اجتماع عناصر تنصهر لتكوّن منها شيئاً جديداً يخالفها جوهرياً"[5].

ويتجلّى أكثر في قوله: "إذ تقرّر أنّ ههنا أموراً مركّبة، لم يجتمع منها شيءٌ واحدٌ بالفعل كالمركّبة من الأشياء الّتي لا يكون منها واحدٌ إلاّ بالتّماس مثل الكدس المجموع من حبوب كثيرة، بل يكون المجتمع فيها بحيث يحدث عنه شيءٌ زائدٌ غير المجتمعات من غير أن يكون المجتمعات أنفسها، مثل المقطع الذي يحدث عن اجتماع الحرف المصوّت وغير المصوّت، فإنّ المقطع ليس هو اجتماع الحروف التي تولّد منها، بل هو شيء زائدٌ على الحروف"[6].

أبدى ابن رشد اهتماماً بالغاً بحقيقة المقطع وحدوده، إذ رأى أنّ هناك أشياء، أجزاءُ حدّها ليست حدوداً لأجزائها، وهناك أشياء بعضُ حدودها حدود لأجزائها، كالدّائرة ونصف الدّائرة، وهناك أشياء

---

(1) تلخيص الخطابة 286 ـ 287.

(2) Syllabe منقول من الأصل اللاتيني Syllaba الذي يعود إلى اللّفظ اليوناني Sullaba وهي الصّيغة التي قام ابن رشد تعريبها ينظر: التفكير اللّساني في الحضارة العربية، ص 263 نقلاً عن تفسير ما بعد الطّبيعة، ص 1017/2.

(3) التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 263 نقلاً عنتفسير ما بعد الطّبيعة 1017/2.

(4) الكدس: أنواع الحبّ المحصود، ينظر: القاموس المحيط 780/2.

(5) التفكير اللساني في الحضارة العربية ص 263 نقلاً عن تفسير ما بعد الطّبيعة، لابن رشد 1015/2.

(6) التفكير اللساني في الحضارة العربية ص: 263 نقلاً عن تفسير ما بعد الطبيعة 1016/2.

أجــزاء، حدّهــا حدود لأجزائها كالمقطع[1]. قال ابن رشد: "إنّا نجد بعض الأشياء حدّ أجزائها غير داخـل فــي حدودهـا مثل حدود أجزاء الدّائرة، فإنّها ليست منحصرة في حدّ الدّائرة، وذلك أنّ ثلث الدّائـرة وربــع الدّائرة ليس هو داخلاً في حدّ الدائرة، ولا حدّ الدّائرة منحلاً إلى حدودها، بل الدّائرة مـأخوذة في حدّ الجزء. وأمّا حدود المقاطع ففيها كلمة الحروف التي تركّب منها المقاطع، وذلك أنّ الحـروف منها مصوّت وغير مصوّت، والمصوّت منه ممدود ومنه مقصورٌ، والمقطع الذي يأتلف مـن حرفيـن: مصــوّت وغير مصوّت، فإن كان المقطع مقصوراً قيل في حدّه إنّه الذي يأتلف من حرفيــن مصــوّت وغــير مصوّت، فكان منحصراً في حدّه حدّ الحرف المصوّت وغير المصوّت، وكذلــك المقطــع الممــدود ينحصــر في حدّه حدّ الحرف الغير مصوّت والمصوّت الممدود، وليس ينحصر في حدّ الدّائرة حدّ نصفها ولا حدّ ربعها، وذلك معروف بنفسه"[2].

ومــع أن المقــام لا يحــتمل أكثر من هذا، فإن إطلالة على التراث الفلسفي تؤكد أن الفلاسفة المســلمين عــرفوا المقطع بمعناه الاصطلاحي الذي يعرفه به الدرس الصوتي الحديث، كما اهتدى رواده إلى جل المقاطع الأساسية التي يقوم عليها النسيج المقطعي في للغة العربية.

2/ النبر:

النبر عبارة عن وضوح نسبي يتميز به صوت أو مقطع من بقية الأصوات أو المقاطع الأخرى التي تجاوره في البنية التركيبية، ويسخر المتكلم لتحقيق هذه الحالة جهداً عضلياً أعظم[3].

فالضــغط الذي يصاحب عملية النّبر، عامل مساعد من بين مجموعة عوامل أخرى، لكنّه يبقى الأقــرب، لأن النّبر في حدّ ذاته يُعرف بدرجة الضّغط على الصّوت أكثر ممّا يعرف بأي شيء آخر أو لأنّ الضّغط في صورتيه: صورة الضّغط وصورة النّغمة يتّسع مجال تطبيقه على النبر أكثر ممّا يتّسع مجال العوامل الأخرى[4].

والواقــع أنّ النّبر في الكلمات العربية "من وظيفة الميزان الصّرفي لا من وظيفة المثال، فنحن إذا تأمّلــنا كلمة "فاعل" نجد أنّ الفاء أوضح أصواتها لوقوع النّبر عليها وباعتبار هذه الصّيغة ميزاناً صرفياً نجد أنّ كلّ ما جاء على مثاله يقع عليه النّبر بنفسه الطّريقة مثل: قاتل، جالس"[5].

وهــناك نبرٌ آخر يتعلّق بالسّياق "هذا النّبر الذي في السّياق إنّما يكون من وظيفة المعنى العام، أي أنّه نبر دلالي. ومعنى هذا أنّ في اللغة العربية نوعين من موقعية النّبر في التّشكيل الصوتي"[6].

---

(1) التفكير اللساني في الحضارة العربية ص: 263 نقلاً عن تفسير ما بعد الطبيعة 1016/2.
(2) التفكير اللساني في الحضارة العربية: ص: 263 ـ 264 نقلاً عن تفسير ما بعد الطبيعة، ص 891/2 ـ 892.
(3) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 194.
(4) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 195.
(5) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 195.
(6) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 195.

يــرى الدّارسون العرب المعاصرون أنّ العرب القدامى لم يهتمّوا بهذا النّوع من الدّراسة، وأنّ اللّغــة العربــية غير منبورة[1]، مع أنّ العربيّ شديد الحرص على بيان مقاصده الكلامية وأغراضه النّطقــية، وهذا لا يتحقّق إلاّ باستخدام هذا الملمح التّمييزي فيضغط على بعض أجزاء كلامه للبيان. والتّوضيح، ثمّ إنّ النبر يعرف من فعل المتكلّم لا من فعل السّامع[2].

تــردّد مصــطلح النبر في موروثنا اللّغوي لكن بمعنى الهمز، أي تحقيق الهمزة في الكلام. أمّا الفلاســفة المســلمون فقد كان لهم باع في هذا المجال إذ نجد أنّهم مسّوا هذا المجال مسّاً علميّاً حديثاً فــي بعض جنباته، وإن لم ترق دراستهم في هذا الباب تلك الّتي ألفيناها في المقطع. فها هو الفارابي يعرض للنّبرة في الكلام في أكثر من موضع من كتابه مقيّداً إيّاها بالزّمن، مقرّراً أنّ مدى نغمتها لا يــتجاوز زمــن إحداث وتد، يقول في ذلك: "النّبرات نغم قصار، أطول مدّاتها في مثل زمان النطق بوتــد"[3] ومــن أحاديثه الّتي وظّف فيها النّبرة بمعنى الضّغط، أو إطالة زمن النطق بمقطع ما عمد المتكلّم إلى إبرازه أكثر ممّا يجاوره من مقاطع أخرى لغرض قصدي، قوله: "الحروف المتحرّكة إذا مــدّت حــركاتها أدنــى مدّ أو قرنت حركاتها بنبرات كانت قريبة من سبب خفيف"[4]، أي أنّ مداها الزّمني الأدنى يعادل زمن إنتاج سبب خفيف.

ومــن نصوصــه أيضاً التي تقرّب من خلالها أكثر إلى روح معطيات الدّرس الصّوتي الحديث قوله: متى توالت متحرّكات كثيرة وتناهت إلى متحرّك ووقف عليه فإنّه ربّما جعل المتحرّك الأخير ممــدوداً أو مقــروناً بنــبرة"[5]، فالنّــبر يبلغ مداه على حدّ قوله مع الحركة الطّويلة، وهو ما تقرّه الدراسات العلمية الحديثة.

إلاّ أنّــه كثــيراً مــا كان يبعدنا عن اليقين، ويضعنا أمام استفسارات حول حقيقة إدراكه لحقيقة

(1) كينيري فليش في كتابه "العربية الفصحى نحو بناء لغوي جديد"، ترجمة: د/عبد الصبور شاهين، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنــان، د ط، د ت، ص 49. إذ رأى أنّ النّــبر "فكــرة كانت مجهولة تماماً لدى النحاة العرب، بل لم نجد له اسماً في سائر مصــطلحاتهم، تلك التي كانت بالرّغم من ذلك وافرة غزيرة ذلك أنّ نبر الكلمة لم يؤدّ أيّ دور في علم العروض العربي، وهو المؤسّس على تتابع مجموعة من المقاطع الطّويلة والقصيرة المحدّدة، وهو على هذا كمّي. ولقد لزم واضعو هذا العروض الصّمت إزاء موضــوعه. تماماً كما فعل النّحاة"، أو برجستراسر: الذي أنكر وجود أيّ "نصّ نستند عليه في إجابة مسألة: كيف كان حــال العرب الفصيحة في هذا الشّأن، وممّا يتّضح في اللّغة نفسها، ومن وزنها وشعرها، أنّ الضّغط لم يوجد فيها، أو لم يكد يوجــد فــيها. ونلاحظ أنّ اللغة الضّاغطة كثيراً ما تحدث فيها حذف الحركات غير المضغوطة، وتقصيرها، وتضعيفها، ومدّ الحــركات المضغوطة" ينظر: التطوّر النّحوي للّغة العربية، إخراج وتصحيح د/رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي، القاهرة ودار الرفاعي، الرّياض، 1982، ص: 73، بل وحتى بعض العرب.

(2) - *Harcourt brace- lade forged – A course in phonetique. P 97. – javanovitch- USA-1994.*

(3) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1173.

(4) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1084.

(5) المصدر نفسه 1085.

النّـبر، ولا سـيما عندما ربطه بـ"النّغمة"، كقوله: "النّبرات نغم قصار"[1] وقوله أيضاً: "المصوّتات القصـيرة... لا تمتدّ من النغم ما دامت على قصرها، فإذا ساوقت النّغمة امتدّت حتّى لا يفرّق بينها وبيـن الطّويلة"[2]، غير أنّ المتبصّر في مثل تلك الأقوال يدرك أن الفارابي قد ربط النّبر القائم على الإشباع بالنّغمة، لما يتميّز به من موسيقيّة، ويظهر ذلك جليّاً في قوله: "إنّ النّغمة الّتي يمتدّ معها أحد هذه الثّلاثة لهي أنقى في السّمع، ليس ذلك لغيرها"[3]، ولعلّ القصد من الثّلاثة، هي الحركات الطويلة الثّلاثة، وهي الأنصع في البيان إذا ما كنت تمثّل النّواة، أو أعلى قمّة إسماع، تفتقر إليه القصيرة.

كمـا يوافـق الـنحاة واللغويين في عدّ الهمز المصطلح المرادف للنّبر، إذ يقولون: "إمّا الهمز والنّـبر فـيجعل افتـتاح كلّ واحد من المصوّتات الإثني عشر... والأجود أن تجعل افتتاحات الألف والممـزوجات الّتي تميل إلى الألف، وإن جعلت افتتاحاً لحرف الياء، وما مال إليه من الممزوجات، أو المتوسّطات بين الياء والألف لم يبشع به مسموع النّغمة، ومتى جعلت افتتاحاً للواو والممزوجات المائلة إليها أكسبت النّغم بشاعة المسموع"[4].

ويـرى الفارابي أنّه إذا أردنا إطالة الصّوت رُمنا المصوّتات الطّويلة منبورة، وينصّ على ذلك في قوله: "متى زيدت في القول خفيت حتّى لا يؤبه بمكانها، أو أن تكون بحيث إذا ظهرت، لم تكن تلك زيارة تغيّر دلالة القول، وهذه الحروف هي الهمزة والنّبرة"[5].

فالنّـبر على هذا حرفٌ لا يقوى على تغيير الدّلالة، كما أنّ ثمّة فارقاً بسيطاً بينهما، لقوله: "إنّ النّـبرة هـي أيضاً همزة بوجه عامّ، وبينهما فرق يسير"[6] لكن ما هو ذلك الفرق؟ هذا ما لم يفصح عنه الفارابي.

ويطـلّ علينـا مـن المتكلّميـن، القاضـي عبد الجبّار الّذي رأى أنّ "النّبرة رفع الصّوت عن خفـض"[7]،وقـد ربط النّغم بصفاء المخارج لقوله: "أمّا النّغم فهي نفس الحروف، ويكون من بعض الـنّاس أحسـن لصفاء مخارجه"[8]، وغير بعيد عن المعنى اللغوي، للنّبر نلفيه يتحدّث عن الضغط، رابطاً إيّاه بشدّة الصّوت فيقول: "أمّا شدّة الصّوت فقد تكون لتزايد أجزاء الحروف، ويمكن أن تكون لقـوّة الأسـباب، والأوّل أقرب عندي"، فشدّة الصّوت، تنتج عند قوّة الأسباب[9]، وهو الرّاجح عنده لأسـباب، يذكرها في قوله: "إنّ قوّة الأسباب إذا لم توجب زيادة الحروف لم يكن لها تأثير، بل القول

---

(1) المصدر نفسه 1173.
(2) المصدر نفسه 1074 ـ 1075.
(3) المصدر نفسه 1120.
(4) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1117 ـ 1118.
(5) المصدر نفسه 1119.
(6) نفسه 1117.
(7) تاج العروس مادة (نبر).
(8) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ص: 206/7.
(9) المصدر السابق 206/7.

بأنّ الأسباب قويّة لا وجه له، إلاّ أن يرجع به إلى زيادة أجزائه، وزيادة أجزائه تقتضي زيادة الحروف"[1].

فالنّبر على هذا عند القاضي عبد الجبّار، علوٌ يلحق صوتاً ما، فيزيده نصاعة وبياناً دون غيره من الأصوات الأخرى، داخل التركيب الواحد، ويعود ذلك كلّه إلى شدّة الصّوت التي تدعو إلى الزّيادة في أصواته، وبالتّالي الزّيادة في أصواته.

أمّا ابن سينا فهو أكثر من بلور المفهوم الاصطلاحي للنّبر، ولا سيما بعد أن تعرّض للزينة في الكلام، فالكلام عند ابن سينا يتشكّل من الحروف، وممّا يقترن به من هيئة ونغمة ونبرة[2].

بل إنّ ابن سينا ذهب إلى أبعد من ذلك، أثناء معالجته الخصائص الفيزيائيّة للصّوت اللّغوي، إذ تطرّق إلى عناصر تركيب الحدث الكلامي، وهما نفس المتموّج وحال المتموّج، ويقوم هذا الأخير إلى تنبير المقاطع وتلوين أجراسها بأنغام خاصّة عن طريق ما سمّاه بالحدّة والثّقل في قوله: "أمّا نفس التموّج فإنّه يفعل الصّوت، وأمّا حال المتموّج في نفسه من اتّصال أجزائه وتلمّسها، وتشظّيها وتشذّبها فيفعل الحدّة والثّقل، أمّا الحدّة فيفعلها الأوّلان، وأمّا الثّقل فيفعله الثّانيان"[3].

أضف إلى ذلك أنهما عاملان من عوامل النّصاعة في الأصوات، أمّا عن الأسباب المتحكّمة فيهما، وكذا العوامل المؤثّرة في زيادتهما ونقصانهما فيقول: "الحدّة سببها القريب تلزّز وقوّة وملامسة سطح وتراصّ أجزاء من ...ج الهواء النّاقل للصّوت، وأنّ الثّقل سببه أضداد ذلك"[4].

بل أكثر ممّا تقدّم كلّه، نجد ابن سينا يشير إلى دور النّبرة في تحديد الدلالة لقوله: "من أحوال النّغم: النّبرات، وهي هيئات في النّغم مديّة غير حفيّة، يبتدئ بها تارة، وتخلّل الكلام تارة أخرى، وتعقّب النّهاية تارة ثالثة، وربّما تكثر في الكلام، وربّما تقلّ، ويكون فيها إشارات نحو الأغراض، وربّما كانت مطلقة للإشباع... ولتفخيم الكلام وربّما أعطيت هذه النّبرات بالحدّة والثّقل هيئات تصير بها دالّة على أحوال أخرى من أحوال القائل أنّه متحيّر أو غضبان أو تصير به مستدرجة للمقول معه بتهديد أو تضرّع أو غير ذلك، وربّما صارت المعاني مختلفة باختلافها مثل أنّ النّبرة قد تجعل الخبر استفهاماً، والاستفهام تعجباً وغير ذلك، وقد تورد للدّلالة على الأوزان والمعادلة[5]، وعلى أنّ هذا شرط وهذا جزاء، وهذا محمولٌ وهذا موضوع"[6]. حيث ربط ابن سينا النّبر أو النّغم بوظيفة الإبراز الجمالي الصّرفي.

وممّا قاله أيضاً في السّياق ذاته، أي الوظيفة الجمالية للنّبر على صعيد البنية النّحوية، لا سيما

---

(1) المصدر السابق 206/7.
(2) التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص: 265 نقلاً عن كتاب الشفاء (فن الشعر) لابن سينا، ص: 67.
(3) رسالة أسباب حدوث الحروف، ص: 59.
(4) الشفاء، ص: 10/3.
(5) الموضوع في لغة الفلاسفة: بمعنى المسند إليه في عرف النحاة، والمحمول: المسند.
(6) التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص: 266 نقلاً عن الخطابة لابن سينا، ص: 198.

"في أقسام اللّفظ المركّب، فيجب أن لا تخلّل هذه الأقاويل الطّويلة إلاّ النّبرات التي لا ينغم فيها، وإنّما يـراد بهـا الإمهال فقط، وربّما احتيج أن تتخلّل النّبرات الألفاظ المفردة إذا كانت في حكم القضايا، خصوصـاً حيـث تكون على سبيل الشرط والجزاء كقولهم: لمّا التمس، أعطيت، فيكون بين التمس وبيـن أعطيـت نـبرة إلـى الحدّة، وهو عند الشّرط، وبعقب أعطيت نبرة أخرى إلى الثّقل، وهي للجزاء"[1].

تحـدّث ابن سينا عن النّبر، وأضفى عليه مسحات قاربته من معطيات الدّرس اللّغوي الحديث، ولم يربطه بالهمز، كما فعل النّحاة، وإن كان في وصفه لصوت الهمزة، ما يسوّغ ربطهم[2] للصّوت بهذه الظاهرة الأدائية.

فالنّـبر على هذا فكرة مسّها الدّارسون العرب القدامى، وتبلورت أكثر عند الفلاسفة المسلمين، لكـنّها كانت تفتقر في روحها إلى دراسة نظريّة مفصّلة، مثلما خصّوا بعض الظواهر الأخرى، كما أنّهـم لـم يـتحدّثوا عن مواطن النّبر في الكلمة العربية، ممّا فتح باب التّشكيك أمام بعض الدّارسين اللّغويين من عرب ومستشرقين.

ومع ما توفّر من مادّة نزْرة في هذا المجال فإن المتأمّل في عمقها يستطيع أن يردّ بسهولة آراء منكري وجود النّبر في اللّغة العربيّة[3].

3/التّنـغيم:

التّنغـيم فـي أبسط تعريف لـه هو موسيقا العبارة أو الجملة، الّتي تتلوّن بتلوّن الحالة النّفسية

(1) المرجع السابق، ص: 225 ـ 226 نقلاً عن كتاب الشفاء، الخطابة، ص: 224.

(2) يقـول ابـن سينا عن الهمزة: إنّها صوت يحدث "عن حفز قوي في الحجاب وعضل الصّدر لهواء كثير، ومن مقاومة الطّرجهالي الحاصـر زمـناً قليـلاً لحفز الهواء، ثم اندفاعه إلى الانقلاع بالعضل الفاتحة وضغط الهواء معاً" ينظر: رسالة أسباب حدوث الحروف، ص: 72. لعلّ القوّة التي يتطلّبها النطق بصوت الهمزة هي التي دفعت النحاة واللغويين ربط الظاهرة بمصطلح الهمز. ولمّـا كان الهمز يعني: الضّغط عبّروا عن الظاهرة المعنية بهذا المصطلح، مما يؤكد أنهم كانوا أقرب إلى التعريف الاصطلاحي للنّبر، لأنّ هذا الأخير يعني أيضاً الضّغط والارتكاز.

حتى سيبويه ربط الهمزة بالضّغط، في قوله: "الهمزة نبرة في الصّدر تخرج باجتهاد" ينظر: الكتاب 489/4.

(3) عرفـت اللغة العربية النّبر، والدّليل تلك الأمثلة التي ساقها بعض اللّغويين ممّن مسّوا الظّاهرة تحت مصطلح غير النّبر، كابن جنّي الـذي تحـدّث عن: "التّطويح، والتّطريح، والتّفخيم، والتّعظيم، مما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك: وأنت تحسّ هذا من نفسـك، إذا تأمّلـته، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه. فتقول: كان والله رجلاً، فتزيد في قوّة اللّفظ، وتتمكّن في تمطيط اللاّم وإطالة الصّوت" ينظر الخصائص، ص: 370/2 ـ 371.

وقبـله أورد المبرد قوله: "... ونحو ... فعّال، نحو: قاتله قتالاً، وراميه رماءً، وكان الأصل: فيعالاً، لأنّ فاعلتُ على وزن: أفعلتُ، وفعّلتُ، فكان المصدر كالزّلزال، والإكرام، ولكنّ الياء محذوفة من فيعال، استخفافاً، وإن جاء بها فـ[illegible] مصيب" ينظر: المقتضب 100/2.

ومـن النّصوص القديمة التي تثبت هذه البنية الصّوتية عند أهل الأندلس، ما سجّله لنا ابن حزم، حول جنوح أهل الأندلس إلى إطالـة الصّـائت القصير كما في: "عنَبْ فيقولون: عِنِيب"، وينظر: الأحكام في أصول الإحكام، ضبط وتحقيق محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط1، دت، ص: 30/1.

والشّعورية للنّاطق بها.

تثير مسألة التّنغيم في التّراث العربي إشكالية بين الدّارسين العرب المعاصرين، حيث يرى قسم منهم أنّ القدامى لم يتناولوا الظّاهرة بالدّراسة والتّحليل[1].

إلاّ أنّ عدم إشارة بعض كتب القدامى إلى هذه الظّاهرة، لا يعني أنّ الحديث عنها ليس موجوداً في بعضها الآخر، لا سيما أن المادّة الصوتية لم تقتصر على الكتب النّحوية، أو اللّغوية، أو القرآنية، بل تعدّتها إلى كتب أخرى بعيدة عن الاختصاص، كما هو الحال مع الفلاسفة.

أمّـــا القسم الآخر من المعاصرين فيرى أنّ كتب القدامى لا تخلو من إشارات حول الظّاهرة[2]، لكنّها لا ترقى إلى تلك التي توّصلت إليها الدّراسات اللّغوية الحديثة.

والأصـــل فـــي اللّغة أن تكون منطوقة، أمّا الكتابة فصدى لنقلها وتصويرها، مستحدثة رموزاً تـــترجم أصـــواتها، ولمّا كان التّنغيم واحداً من الظواهر الآدائية التي تحكم اللّغة المنطوقة، فمن غير الممكن ألاّ يتناول الدّارسون القدامى الظّاهرة ولو تناولاً طفيفاً.

والثّابـت من الرّوايات الموجودة في الكتب التّراثية، أنّ العرب احتكمت في كلامها إلى التّنغيم وظيفـياً لإبـراز مقاصدها دون التّصريح بالمصطلح، ومن ذلك ما نصّ عليه الجاحظ في قوله: "لا تكـون الحـروف كلامـاً إلاّ بالتّقطيع والتّأليف، وحسن الإشارة باليد والرّأس، من تمام حسن البيان باللّســان، مع الّذي يكون مع الإشارة من الدل والشّكل والتّقتّل والتّثنّي، واستدعاء الشّهوة وغير ذلك

---

(1) منهم الدّكتور تمّام حسّان الذي يرى "أنّ العربية الفصحى لم تعرف هذه الدّراسة في قديمها، وأنّ القدماء لم يسجّلوا لنا شيئاً عن هذه الظّاهرة" ينظر: مناهج البحث في اللغة، ص: 197 ــ 198.
ويذهب محمد الأنطاكي مذهبه، عندما يقول: "إن قواعد التّنغيم في العربية قديماً مجهولة تماماً، لأنّ النّحاة لم يشيروا إلى شيء من ذلك في كتبهم" ينظر: دراسات في فقه اللّغة، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت، ط4، د ت، ص: 197.
ومـــن غير العرب، يذهب برجشتراسر إلى مثل ذلك، حيث يقول: "إنّنا نعجب من أنّ النّحويين والمقرئين القدماء لم يذكروا الـنّغمة ولا الضّغط أصلاً، غير أنّ أهل الأداء والتّجويد رمزوا إلى ما يشبه النّغمة في إجابة مسألة كيف حال العربية الفصحى في هـــذا الشّأن" ينظر: التطور النّحوي للّغة العربية، ص: 46 ــ 47. منبّهاً إلى إشارات أهل التّجويد والأداء، والملاحظ أنّه فصـــل بـــين المقرئين وأهل الأداء والتّجويد، حيث لا يجب الفصل، لأنّ القدامى كانوا يجمعون بين أكثر من تخصّص، فنجد النّحوي نفسه اللّغوي، ونفسه المقرئ، كأبي عمرو بن العلاء، إذ كان هذا العبقري، نحويًّا ولغويًا، وقارئ البصرة.

(2) كالدّكتور أحمد كشك الذي يقول: "وقدامى العرب، وإن لم يربطوا ظاهرة التّنغيم بتفسير قضاياهم النّحوية، وهم وإن فاتهم تســـجيل قواعد لها، فإنّ ذلك لم يمنع من وجود خطرات ذكيّة لماحة تعطي إحساساً عميقاً بها، ورفض هذه الظّاهرة تماماً أمرٌ عســـير وارد، وإن لم يكـــن لها حاكم من القواعد..." ينظر: "من وظائف الصّوت اللّغوي، محاولة فهم صرفي ونحوي ودلالي"، د/أحمد كشك، القاهرة، ط2، 1997، ص 57 ــ 58.
كمـــا يـــرى عبد الكريم مجاهد في ثنايا حديثه عن الدّلالة الصّوتية والصّرفية عند ابن جنّي أنّ هذا الأخير قد مسّ هذا الجانب ويقول في ذلك: "بذلك يظهر فضل ابن جنّي بجلاء ووضوح، ويثبت أنّه قد طرق باب هذه الموضوعات التي تعتبر من منجزات علم اللّغة الحديث، وبذلك تحفظ له أصالته ومساهمته". ينظر: "الدّلالة الصّوتية والدّلالة الصّرفية عند ابن جنّي"، د/عبد الكريم مجاهد عبد الرّحمن، مجلة عالم الفكر، العدد 26، آذار 1982، السّنة الرّابعة، ص: 79.
إلاّ أن الحديث عن التّنغيم لم يكن عند ابن جنّي، بل عند علماء آخرين، كسيبويه، والفلاسفة على الخصوص.

عـن الأمور"[1]، ومن القول نلمح وعي الجاحظ لظاهرة التّنغيم التي تستكمل ما لم تستطعه الأصوات فـي سلسـلتها التّركيبـية، بل قد نجد في الدلّ والشّكل، والتّفتّل، والتثنّي، ما لم تقدر الأصوات على تجليته.

فـرّق الفلاسفة بين مصطلحين اثنين، وهما النغمة عندما يتعلق الأمر بالكلمة المفردة، والتّنغيم إذا أرادوا الكـلام مصطلحين عليه بـ"اللّحن"، يقول الفارابي: "إذا أردنا أن نقرن القول بنغم مؤلّفة، فإنّا نعمد أوّلاً فنحصي عدد نغم اللحن، ونحصي عدد حروف القول غير المصوّتة، وما كان فيها من المصـوّتة أضـفناها إلى غير المصوّتة وعددنا كلّ مصوّت مع غير المصوّت المقرون به كحرف واحـد، ثـم نقايس بين العددين فبالضّرورة تكون نغم اللّحن، إمّا مساوية في عددها لحروف القول، وإمّا أقلّ عدداً منها"[2].

فمصـطلح "اللّحـن" عـند الفارابـي قد أخذ بعداً دلالياً جديداً، حيث أراد به التّنغيم المصاحب للألفـاظ، فهو جماعة النّغم التي تصاحب الحروف، والعلاقة بينهما قائمة، كما يتوضح ذلك أكثر في قولـه: "أمّا ترتيب النّغم في أجزاء اللّحن فإنّه على أنحاء كثيرة، فمنها ما أجزاؤها حادّ النّغم والتّالي له ثقيل النّغم. وعلى هذا التّرتيب إلى أن تنفذ أجزاء اللّحن"[3].

ويذهب الفارابي إلى أنّ اللّحن يؤلّف من النّغمات المتناظرة، أو المتقابلة من حيث الحدّة والثّقل، أو الارتفاع والانخفاض، وأنّ اللّحن يتدرّج من الحدّة إلى الثّقل، أو يتصعّد من الثّقل إلى الحدّة، وفي ذلك يقول: "الألحان التي أجزاؤها حادّة وأواخرها ثقيلة، إنّما تؤلّف باستعمال الأنواع آخذة من جانب الأحدّ إلى جانب الأثقل، وعكس ذلك باستعمال الأنواع آخذة من جانب الأثقل إلى جانب الأحدّ. أمّا التـي إحـدى أجـزاء نغمهـا ثقيلة والأخرى حادّة إلى أن تنفذ أجزاؤها، فإنّ صنعتها أن يخلط بين الأنـواع المتناظرة. وكذلك التي يكثر فيها الارتفاعات والانحدارات وتتوالى نغمها على أن تنحطّ في بعضها وترتفع في بعض، فهو أن يخلط بين الأنواع المتناظرة"[4].

هـنا نجـد الفارابـي يهتدي إلى أنّ اللّحن ينشأ من تباين درجات النّغم المصاحبة للألفاظ، وأنّ النّغمة بالمقابل تتشكّل من تمايز الأصوات مفردة بين حدّة وثقل، أو بين ارتفاع وانخفاض. لذلك قال إنّ الـنغمة "إذا أردنا أن نمدّها فلا بدّ من تطويل الحرف القصير، فيصير ذلك الحرف القصير كأنّه طويـل"[5]، ومن ذلك قوله عن النّغمة "التي تبتدئ من غير المصوّت تمتدّ مقترنة بالمصوّت الطّويل الـذي هـو رديف غير المصوّت"[6]. ويمضي موضّحاً فكرته قائلاً: "متى كان غير المصوّت ساكناً

(1) البيان والتبيين: 1/79.
(2) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1100.
(3) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1168.
(4) المصدر نفسه، ص: 1168 ـ 1169.
(5) المصدر نفسه، ص: 1098.
(6) المصدر نفسه، ص: 1099.

وجعلناه بداية نغمة فلا بدّ من تحريك ذلك السّاكن وتطويل المصوّت القصير"[1].

ويستخدم الفارابي النّغم والنّغمة للدّلالة على المعنى نفسه، وهو ما يعرف لدينا اليوم بـ"التّنغيم"، والذي يختلف باختلاف درجات الإسماع لقوله: "النّغم الأصوات المختلفة في الحدّة والثّقل التي تتخيّل أنّها ممتدّة"[2]. وأمّا الأقاويل التي لا نغم فيها فهي مبتذلة على حسب قوله: "الأقاويل المبتذلة كلّها قد يبلغ بها المقصود في تفهيم السّامع، وإن لم تكن الأصوات التي بها تخرج الأقاويل نغماً مختلفة في الحدّة والثّقل"[3].

ويهتدي الفارابي إلى انزلاق النّغم من صوت إلى آخر، بنغمات متفاوتة، ولعلّ ذلك ما كان وراء قوله: "يلحق النّغم تغييرات منها أن تخالف في الشّدّة واللّين أو في التّقصير والتّمطيط... وقد يلحقها تغيّرات في أنفس النّغم، وذلك بالإبدالات، فإنّه متى كان حقّ مكان في الجزء الثّاني مثلاً، أن تكون فيه نغمة حادّة فتبدل مكانها نغمة ثقيلة، أو ثقيلة فتبدل مكانها نغمة حادّة، وهذا التّغيير قد يمكن أن يلحق الأجزاء كلّها"[4].

وأكثر من ذلك، يشير الفارابي إلى الوظيفة الدّلالية للنّغم أو التّنغيم في قوله: "ومن فصول النّغم الفصول التي بها تصير دالّة على انفعالات النّفس، والانفعالات عوارض النّفس، مثل: الرّحمة والقساوة والحزن والخوف والطّرب والغضب واللّذة والأذى وأشباه هذه، فإنّ الإنسان له عند كلّ واحد من هذه الانفعالات نغمة تدلّ بواحد واحد منها على عارض من عوارض نفسه، وهذه إذا استعملت خيّلت إلى السّامع مع تلك الأشياء التي هي دالّة عليها"[5]. فالأداء وما يحمل من تنغيمات له أثر كبير في نفوس السّامعين، ومتابعتهم، وحسن إصغائهم، وفهم مرادهم.

فالنّغم عنصر من عناصر الأداء وعدم إتقانه يؤدّي إلى عدم الوضوح، وكثيراً ما لا نعرف مراد أحدهم، لعدم معرفته بطرائق الأداء الجيّدة، وأكثر ما يكون هذا الإبهام عند غير أهل اللّغة المتكلم بها.

ولمّا كان النّغم أو التّنغيم ظاهرة أدائية، فإنّنا نجدها كثيراً في المأثور عن العرب، شعراً كان أو نثراً، لما فيه من وظائف، تحدّث عنها الفارابي في قوله: "وسائر الأحوال الأخر، سوى التي وصفناها، أربعة منها ما يفيد السّامع اللّذاذة وأنق المسموع، ويكسب اللّحن بهاءً وزينةً، ومنها ما يوقع في النّفس تخيّلات أشياء على نحو من التخيّلات التي تخص أمرها. ومنها ما يكسب الإنسان انفعالات النّفس، مثل: الرّضا والسّخط والرّحمة، والقساوة والخوف والحزن والأسف وما جانس ذلك، والرّابع هو الذي يكسب الإنسان جودة الفهم لما تدلّ عليه الأقاويل التي قرنت حروفها بنغم

(1)

(2) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1090.

(3) المصدر نفسه، ص: 1092.

(4) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1159 ـ 1160.

(5) المصدر نفسه، ص: 1071.

الألحان"[1].

ونجد الفارابي قد حاكى بعض اللّغات الأخرى، فساق على نسقها بعض المصطلحات ممّا لم يسبقه إليها أحد من علماء العربية، اشتقّها من طبيعة الانفعال نفسه، فيقول: "أمّا فصول النّغم التي بها تكسب انفعالات النّفس فجلّها ليست لها عندنا أسماء، وإنّما نشتقّ أسماء أصنافها من أسماء أصناف الانفعالات، فلذلك يجب أن نعدّد الانفعالات ثمّ نجعل أسماء هذه الفصول من فصول النّغم مأخوذة عن أسماء تلك، فيسمّى ما يكسب الحزن إمّا المحزّن، وإمّا الحزنيّ، وإمّا التّحزين، وأحسب بعض النّاس يسمّي هذا الصّنف من الفصول التّحزينات، وما يكسب الأسف أسفياً، وما يكسب الجزع جزعيّاً، وما يكسب العزاء والسّلوة معزّياً أو مسلّياً، وما يكسب المحبّة، أو البغضة محبّباً أو بغضيّاً، وما يكسب الرّحمة وضدّها، والخوف وضدّه مخوّفاً أو رحمياً، أو أن تُجعل أسماؤها غير هذه الأشكال بحسب ما هو معتاد عند أهل المعرفة باللّغة من أهل ذلك اللّسان وكذلك في سائر الانفعالات"[2].

ثمّ يعود ليتحدّث عن أحوال النّغم الدّالة على انفعالات النّفس، فيقول: "النّغم الانفعاليّة هي بالجملة ثلاثة أصناف، منها ما يكسب الانفعالات التي تنسب إلى قوّة النّفس، مثل: العداوة والقساوة والغضب والتّهوّر وما جانس ذلك. ومنها التي تكسب الانفعالات التي تنسب إلى ضعف النّفس، وذلك مثل: الخوف والرّحمة والجزع والجبن وما أشبه ذلك، ومنها التي تكسب المخلوط من كلّ واحد من هذين الصّنفين، وهو التّوسّط"[3].

يقابل الفارابي مفهومه للنّغم بما أثر عن علماء العربية، يقول في ذلك: "النّغمة التي تأخذ نهاية اللّحن، متى كانت طويلة أو كانت مهزوزة، فإنّ العرب تسمّيها الشّرقة، لأنّ هذه اللفظة تدلّ في لسانهم على شيء يبقى في حلق الإنسان، والنّغمة التي تأخذ نهاية اللّحن فتهزّ تُخيّل كأنّها نغمة تتردّد متموّجة في الحلق، فلذلك اشتقّوا لها هذا الاسم. ومتى كانت تلك النّغمة قارّة سمّوها الاعتماد، ومتى انتهت إلى هاء ساكنة سمّوها الاستراحة"[4].

وعلى سمت الفارابي سار ابن سينا في نظرته للظاهرة، مستعملاً أثناء معالجته لها مصطلحين، هما: النّغم أو النّبرات، ويعود سبب حدوثها إلى اختلاف الأصوات حدّة وثقلاً، إذ يقول في ذلك: "أمّا حال المتموّج في نفسه من اتّصال أجزائه وتملّسها، أو تشظّيها أو تشذّبها فيفعل الحدّة والثّقل"[5]، ثمّ راح يتعمّق في الأسباب الفيزيائية الفاعلة لمسبّبي النّغم، فيقول: "إنّ أسباب سبب الحدّة صلابة المقاوم المقروع أو ملامسته أو قصره أو انحرافه أو ضيقه إن كان مخلص هواء، أو قربه من

---

(1) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1171.

(2) المصدر نفسه، ص: 1178.

(3) المصدر نفسه، ص: 1179.

(4) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1165 ـ 1166.
وهذا المصطلح "الشّرقة" من بين المصطلحات التي لم أصادفها فيما اطّلعت عليه من كتب تراثية بالمعنى الذي أراده الفارابي.

(5) رسالة أسباب حدوث الحروف، ص: 59.

المنفخ إن كان أيضاً مخلص الهواء. وإنّ أسباب سبب الثّقل أضداد ذلك من اللّين والخشونة والطّول والرّخاوة والسّعة والبعد، وإنّ كلّ واحد من هذه الأسباب يعرض له الزّيادة والنّقصان، وإنّ زيادتها تقتضي زيادة المسبّب لها، ونقصانها يقتضي نقصان المسبّب لها"[1].

ثمّ يسند إلى النّغم أو النّبرات دوراً وظيفياً يتمثّل في إبراز انفعالات المتكلّم، وما يريد إيصاله إلى المستمع من معان، كذا يشير إلى الملامح التّمييزية بين المعاني النّحوية للنّغم، فيقول: "وربّما أعطيت هذه النبرات بالحدّة والثّقل هيئات تصير دالّة على أحوال أخرى من أحوال القائل، أنّه متحيّر أو غضبان، أو تصير به مستدرجة للمقول معه بتهديد أو تضرّع أو غير ذلك، وربّما صارت المعاني مختلفة باختلافها مثل أنّ النّبرة قد تجعل الخبر استفهاماً، والاستفهام تعجباً وغير ذلك. وقد تورد للدّلالة على الأوزان والمعادلة وعلى أنّ هذا الشرط، وهذا جزاء"[2].

هذا، وقد استقرّ ابن رشد في معالجته للظاهرة على مصطلح واحد هو "النّغم"[3]، فرأى أنّ العرب لا تستخدمه كثيراً لإيثارهم الوقفات في نهاية الأقاويل، فيقول: "إنّ عادة العرب في النّغم قليلة"[4]، ويجلّي ذلك أكثر في قوله: "إنّ مَن سلف من الأمم كانوا يزنون أبياتهم بالنّغم والوقفات، والعرب إنما تزنها بالوقفات فقط"[5].

ومع قلّة وروده في اللغة العربية، فإنها لم تخل منه في أحيان كثيرة، فقد كانت العرب تستعمله "عند المقاطع الممدودة في أوساط الأقاويل، أو في أواخرها. أمّا المقاطع المقصورة فلا يستعملون فيها النّبرات والنّغم إذا كانت في أوساط الأقاويل. أمّا إذا كانت في أواخر الأقاويل فإنّهم يجعلون المقطع المقصور ممدوداً"[6].

(1) رسالة أسباب حدوث الحروف، ص: 59 نقلاً عن كتاب الشفاء، ص: 10/3.

(2) التفكير الصوتي في الحضارة العربية، ص: 266 نقلاً عن الخطابة، ابن سينا، ص: 198.

(3) لم يكن الفارابي أو ابن سينا فقط ممن استعملوا مصطلح "اللّحن" للدّلالة على ما نعرف بـ "التنغيم"، لكن المصطلح ورد عند القرّاء أيضاً، يقول أبو العلاء العطّار (596هـ): "وأمّا اللّحن الخفي فهو الذي لا يقف على حقيقته إلاّ نحارير القرّاء ومشاهير العلماء. وهو على ضربين:
أحدهما لا تعرف كيفيته ولا تدرك حقيقة إلاّ بالمشافهة وبالأخذ من أفواه أولي الضّبط والدّراية وذلك نحو مقادير المدّات وحدود الممالات والملطفات والمشبعات والمختلسات. والفرق بين النفي والإثبات، والخبر والاستفهام، والإظهار والإدغام، والحذف والإتمام، والرّوم والإشمام، إلى ما سوى ذلك من الأسرار التي لا تتقيّد بالخطّ، واللّطائف التي لا تؤخذ إلاّ من أهل الإتقان والضّبط "ينظر: الدّراسات الصوتية لدى علماء التجويد، د/غانم قدوري الحمد، مطبعة الخلود ببغداد، ط1، 1986، ص: 567 نقلاً عن: كتاب التمهيد في التجويد لأبي العلاء العطّار.
حيث ربط العطّار مصطلح اللّحن الخفيّ بما يعرف بالمشافهة فقط. كما جعله مميّزاً بين المعاني كالنفي والإثبات والخبر والاستفهام. ثم قرن اللّحن بالمنطوق ونفى عنه الكتابة، والمتمعّن في هذه النواحي جميعاً يدرك أنّ العطّار كان يلمّح أو يشير إلى التشكيل التنغيمي.

(4) تلخيص الخطابة 286.

(5) المصدر نفسه 251.

(6)

وإلـى الوظـيفة الدّلالية يذهب ابن رشد فيقول: "تستعمل في القول الخطبي لوجوه منها لتخييل الانفعالات، أو الخلق. وذلك أيضاً لثلاثة أوجه: أحدها عندما يريد المتكلّم أن يخيّل أنّه بذلك الانفعال، أو الخلـق عند السّامعين، مثل أنّه إذا أراد أن يخيّل فيه الرّحمة رقّق صوته، وإذا أراد أن يخيّل فيه الغضـب عظّم صـوته وكذلك في الإخلاق وإنّما كان ذلك كذلك، لأنّ هذه الأصوات توجد بالطّبع صادرةً من الذين ينفعلون أمثال هذه الانفعالات"[1].

أمّـا أكـثر أصناف القول استعمالاً للنّغم لأغراض مقصودة فهي تلك الخطب المتلوّة المشحونة بالمـنازعات، لأنّ أصـحابها يعملون على حشد كلّ ما يرونه مساعداً على الإقناع والغلبة. فأنسب مجال لتوظيف النّغم هو "الخطب التي تتلى على جهة المنازعة، لأنّه إنّما يحتاج إلى الاستعانة بجميع الأشـياء المقنعة في موضع المنازعة لتحصيل الغلبة. وأمثال ذلك في الأشعار، الأشعار التي كانت بين جرير والفرزدق"[2].

لعل هذه الجولة السريعة في الموروث الصوتي عند الفلاسفة، تدعم حجتنا إذا ما قلنا إن العرب القدامـى ضبطوا مصطلحاتهم ضبطاً دقيقاً عالجوا من خلاله بعض المظاهر الصوتية معالجة علمية محضـة، بدلـيل تأيـيد الدراسـات الصـوتية الحديـثة لها، لذلك كان الأجدر بنا لو التزمنا بتلك المصـطلحات ما دامت صحيحة، إنها على الأقل ستحول دون هذه الفوضى المصطلحية التي يعيشها عالمـنا العربـي، ومـع مـا أوجده المعاصرون من مصطلحات فإن ذلك لا ينفي مطلقاً أن ما لدى القدامـى كان خاطئاً، لكن لكل عصر خصوصيته، بل إن هذه الوجهة الجديدة لم تأت من عبث، إنما عـن طـريق تطـور العلـم الخـاص، لذلك لا بد من مصطلحات ومفاهيم خاصة، تواكب التطور التكنولوجي، والتفصيلات التي أفرزت في هذا المجال.

* * *

مراجع البحث:

1 ــ البـيان والتبيـين: الجاحظ، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ومكتبة الهلال بيروت، ط 3، 1968.

2 ــ التطوّر النحوي للغة العربية، إخراج وتصحيح د/رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي، القاهرة ودار الرفاعي، الرّياض، 1982.

3 ــ التّفكير اللّساني في الحضارة العربية، د/عبد السلام المسدي الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، 1981.

4 ــ تلخيص الخطابة لابن رشد، تح: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، لبنان، د ط، د ت.

5 ــ دراسات في فقه اللّغة، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت، ط 4، دت.

(1)

(2) تلخيص الخطابة 252.

6 ـ رسالة أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، تحقيق الدكتور محمد حسّان الطيّان ويحيى مير علم، تقديم ومراجعة الدكتور شاكر الفحام والأستاذ أحمد راتب النفاخ، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط1، 1982.

7 ـ رسائل إخوان الصفا.

8 ـ شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، عني بنشره وقدم له ولهم كوتش اليسوعي، وستانلي مارو اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ط 2، دت.

9 ـ الشفاء، الطبيعيات، النفس، ابن سينا، تح: الأب د/جورج قنواتي، وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

10 ـ ظواهر التّشكيل الصوتيّ عند النّحاة واللّغويين العرب حتّى نهاية القرن الثالث الهجريّ، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في اللغة، إعداد الطالب مهدي بوروبة، السنة الجامعية 1422 ـ 1423 هـ/المرافق لـ 2001 ـ 2002 م).

11 ـ العربيّة الفصحى نحو بناء لغويّ جديد، هنري روبرت فليش، تر: د/عبد الصّبور شاهين، منشورات دار الشرق، بيروت، د ط، 1983.

12 ـ كتاب الموسيقى الكبير، أبو نصر محمد الفارابي، تحقيق وشرح غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة وتصدير د/محمد أحمد الحفني، دار الكتاب العربي للطابعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت.

13 ـ محاضرات في الألسنيّة العامّة، فردينان دوسوسير، ترجمة يوسف غازي، ومجيد النصر، دار النعمان للثقافة، جونيه، لبنان، دت، دط.

14 ـ المغني في أبواب التّوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبّار، الجزء السّابع (خلق القرآن)، قوّم نصّه ابراهيم الأبياري، بإشراف د/طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، دت، دط.

15 ـ مناهج البحث في اللّغة، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، دط، دت.

قراءة في كتاب:

التفسير الإسلامي للتاريخ

عبد الوهاب محمود المصري(*)

***كثيرون** هم الذين تطوعوا لتفسير حركة التاريخ، فتعددت التفاسير وتنوعت، وكان من أبـرزها: التفسير المثالي لجورج هيغل، والتفسير المادي لماركس، والتفسير الحضاري لأرنولد توينبي.*

وقـد تطـوع لـبلورة تفسـير للتاريخ من منظور إسلامي، أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة الموصل الدكتور عماد الدين خليل، فقدم لنا كتابه "التفسير الإسلامي للتاريخ".[2]

يقـع الكـتاب فـي /327/ صـفحة من القطع العادي، ويتضمن مقدمة وأربعة فصول حملت العناويـن التالية: التفاسير الوضعية الأساسية (عرض ونقد)، الواقعة التاريخية، المسألة الحضارية، وسقوط الدول والحضارات.

ونحـن نقـدم، باختصار، فيما يلي: نبذة عن كل من مقدمة الكتاب، وعرض المؤلف لمقولات التفاسـير الوضعية وأنواع النقد الموجه إليها. ثمَّ نعرض ما نرى أنه أبرز ملامح التفسير الإسلامي للـتاريخ (مـن مـنظور المؤلف)، تحت العناوين التالية: السننية في التاريخ، الاستخلاف، التسخير، العـبارة هدفاً للنشاط البشري، الإنسان بين الطبيعة والعقيدة، الفعل الإلهي وحرية الإنسان، الصراع، الـتوازن، وفـي سقوط الدول والحضارات. وسنكتفي لأغراض الاختصار، بذكر بعض من الآيات المستشـهد بهـا، وذكر مواقع وأرقام بعض آخر منها، في آخر كل بند من بنود هذا العرض وننهي بكلمة هي بمثابة خلاصة.

* باحث من سورية.

(2) التفسير الإسلامي للتاريخ، الدكتور عماد الدين خليل، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى 1975.

1. في المقدمة

يبدأ المؤلف كتابه بالقول: "إن ثمّة حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم تلك هي أن مساحة كبيرة في سوره وآياته قد خصصت للمسألة التاريخية، التي تأخذ أبعاداً واتجاهات مختلفة، وتتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي الواقعي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنين التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عبر الزمان والمكان، مروراً بمواقف الإنسان المتغيّرة من الطبيعة والعالم، وبالصيغ الحضارية التي لا حصر لها، والتي تتأرجح بين البساطة والنضج والتركيب".[1]

وبعد أن يعرض المؤلف أبرز خصائص التفاسير الوضعية، يقول: "إن التفسير القرآني ليس أبداً مجرد مسلمات بعدية تسعى إلى أن تقولب حوادث التاريخ القبلية في إطارها المتعسف، وإنما هو مذهب ينبثق وفق أسلوب موضوعي (عمّا حدث فعلا) لا (عمّا يجب أن يكون)، وعن طبيعة التصميم التاريخي للبشرية. فهو إذن، تبلور للخطوط الأساسية لحركة التاريخ، يصوغها القرآن الكريم في مبادئ عامة يسميها "سنناً"، ويعتمدها المفسرون الإسلاميون، منطلقاً، لا لتزييف التاريخ، وإنما لتفسيره وفهمه، وإدراك عناصر حركته ومصائر وقائعه ومسالكها المتشعبة. وهو، إذن، تفسير شامل يحيط، يعطي أصدق صورة للسنن التي تسيّر هذا التاريخ. وبما أن هذه السنن من صنعه تعالى، إرادة وعلماً ومصيراً، فإن هذا الموقف القرآني من حركة التاريخ وتفسيره يأخذ صفة الكمال".[2]

ويخلص المؤلف إلى القول: "لقد أدركت من خلال تدريسي مادة "منهاج البحث وفلسفة التاريخ" لطلبة كلية الآداب (في جامعة الموصل)، مدى ضرورة عرض التفسير الإسلامي للتاريخ في بحث موسع شامل يستمد رؤيته من كتاب الله مباشرة، ويتجاوز كلية، معطيات الفلاسفة والمفكرين القدماء المحدثين، الذين تأرجح كثير منهم بين تهاويل الخيال القصصي الإسرائيلي. وبين أطروحات الفلسفة اليونانية ذات التصوير الوثني، وبين النزعات العقلية والطبيعية التي سادت القرنين الأخيرين. ولقد قادهم هذا التأرجح والجنوح إلى مواقع ومواقف ما تلبث أن تتفكك ويبدو زيفها واصطناعها الكيفي بمجرد عرضها على المعطيات القرآنية مباشرة".[3]

2. في التفاسير الوضعية

يعرض المؤلف ثلاثة أنواع رئيسية من التفاسير، متبعاً كلاً منها بالنقد الموجه إليه.. التفسير المثالي لصاحبه الفيلسوف جورج هيغل، والتفسير المادي لصاحبه كار ماركس (وفريدريك انغلز)، والتفسير الحضاري لصاحبه المؤرخ أرنولد توينبي.

(1) المرجع السابق، ص 5
(2) المرجع السابق، ص 13
(3) المرجع السابق، ص 17

2-1- حول التفسير المثالي: "إن التطور (حسب هيغل) هو في جوهره نتيجة صراع المتناقضات، على أساس أن كل ظاهرة تحتوي تناقضاً داخلياً يدفعها إلى الأمام، ويؤدي بها آخر الأمر إلى تحطمها وتحولها إلى شيء آخر".[1] و"قد يبدو لذي النظر السطحي أن الناس أحرار في ن يعملوا ما يشاؤون كما يريدون، وأن أعمالهم تنبعث ممَّا يشعرون به من حاجات وعواطف، وعما يتمتعون به من مزايا ومواهب. ولكن هيغل يرى أن هذا تصور شديد الخطأ عاني منه الكثير منذ زمن سحيق، فهذه الأعمال جميعاً تتم بأمر روح العالم. إنهم يعتبرون أنفسهم رجالاً أحراراً يستمدون باعث حياتهم من أنفسهم، ومما يشعرون به شخصياً من أنواع الاهتمام والميول. ولكن الحق (حسب هيغل) هو أنهم جميعاً دمى في يدي "روح العالم".[2]

وقد كان من أبرز الجوانب (في طروحات هيغل) التي وجهت إليها سهام النقد، نظريته في الدولة، وقوله "إن كل ما كان معقولاً فهو حقيقي، وكل ما كان حقيقياً فهو معقول". وقد تساءل أحدهم: "إذا لم تكن حوادث العالم نتيجة لإرادة واعية للأفراد، فكيف تمَّ القيام بها؟ إن هيغل لا يعطي جواباً عن هذا التساؤل".[3]

2-2- حول التفسير المادي: "لقد وجد ماركس وانغلز أن هيغل "واقف على رأسه"، لذا، فقد عدلا (كما اعتقدا) وقفته وأقاماه على رجليه. وبينما نجد أن هيغل قد أصر على أن كل ما يحصل من تغير في العالم المادي الحقيقي إنما هو مجرد انعكاس لا إرادي لتقدم وتطور "روح العالم"، نجد أن ماركس قد أكد حقيقة العالم الخارجي، وبين أن المثل العليا والأفكار عند بني الإنسان، إنما هي نفسها نتاج البيئة الاقتصادية المادية وما يحصل فيها من تغير، لذلك فليس لها وجود خاص بها. وإن صراع الطبقات لا يحصل في عالم الأفكار كما ادعى هيغل، وإنما في عالم أحوال الناس الواقعي، بواسطة ما يحصل في الكيان الاقتصادي للمجتمع من تغير".[4] وفي رسالته إلى ف. انتكوف، "يؤكد ماركس مسألة استبعاد الحرية الإنسانية في صياغة واختيار "القوى الإنتاجية" التي يراها أساس الأبنية التاريخية والحضارية".[5]

ومن أبرز ما قاله النقاد في النظرة المادية للتاريخ: "يعتقد ماركس أن أفكار واتجاهات عصر ما، إنما هي نتاج مرحلة التطور الاقتصادي التي تمَّ التوصل إليها، ولذلك لا يوجد قانون مطلق أو أخلاق مطلقة في هذا العالم، وإنما هذه كلها انعكاسات لأسلوب الإنتاج. ولكن في هذه النظرية تناقضاً خطيراً.. فماركس لا يرى من ناحية شيئاً أبدياً، ومن ناحية أخرى يعرض فكرته عن التاريخ على أنها مطلقة، وهذا تناقض واضح لم يستطع أحد من تلامذته أن يزيله. فنحن إذ نعتقد أن فلسفة عصر ما ناتجة عن بيئته المادية، فهذا ينطبق أيضاً على الماركسية نفسها.. فأفكار ماركس لا يمكن

---

(1) المرجع السابق، ص 24

(2) المرجع السابق، ص 25

(3) المرجع السابق، ص 31

(4) المرجع السابق، ص 42

(5) المرجع السابق، ص 47

أن تكون صحيحة ومنطبقة على كل الأزمنة، لأنها هي أيضاً انعكاس للعصر الذي عاش فيه.. فلا بد أنــه قـد كــان في ذهن ماركس ظروف المجتمع في ذلك العصر، وكل ما جاء به ربَّما كان ملائماً لزمــنه هـو، ولا يمكن بعد زمانه ذاك أن يكون صالحاً للعصور التي تلته.. فمع تغير الزمان، لابدَّ لفلســفته أن تتغــير، ولكــن، لا يوجد ماركسي واحد مستعد لأنْ يقبل بهذا، فهم يعتقدون أن نظراته صحيحة في كل الأزمان، أي أنها قيم دائمة للمجتمع الإنساني لا تتغير". [1] (لاحظ أن هذا النقد كتب قــبل أن تــنهار، في أوائل التسعينات من القرن الماضي، الأنظمة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وحليفاته).

2ــ3ــ حول التفسير الحضاري: يتحدث توينبي عن نشوء الحضارات ونموها وسقوطها.. فهو يــرفض دافعي العرق (الأبيض خاصة) والجغرافيا لنشوء الحضارات[2]، ويرى أن الحافز الأساسي لنشوء الحضارات هو التحدي والاستجابة، وأن نشوء الحضارات هو نتيجة التفاعل الخلاق بين عدة عوامــل، فتحقــيق الاســتجابة الظافرة للتحدي المقلق.. التحدي من قبل جماعات بشرية داخلية أو خارجــية، أو مــن قــبل بيــئة مناسبة فيها واحد أو أكثر من الدوافع الخمسة الآتية: دافع الأراضي الصعبة، دافع الأرض البكر، دافع النكبات، دافع الضغط، ودافع العقوبات[3]. ويرى توينبي أن النمو الحضــاري كلــه لا يكون إلا بواسطة المبدعين من الأفراد، أو بواسطة الفئة القليلة من هؤلاء القادة الملهميــن[4]. ويدحــض توينبــي الأسباب الحتمية (الخارجة عن قدرة الإنسان وإرادته) في السقوط الحضــاري، مــثل: صيرورة الكون إلى الشيخوخة فالعدم، والعجز عن صد الاعتداءات الخارجية، والــنقص فــي الميادين العلمية والتقنية. وهو يرى أن للسقوط الحضاري أسباباً ثلاثة: أولها ضعف القــوة الخلاقــة فــي الأقلية الموجهة وانقلابها إلى سلطة تعسفية، وثانيها تخلي الأكثرية عن موالاة الأقلــية الجديــدة المــيطرة وكفها عن محاكاتها، وثالثها الانشقاق وضياع الوحدة في كيان المجتمع كله[5].

ومــن أبرز الذين نقدوا نظرية توينبي في تفسير التاريخ، العالمان بترم سوروكن وبيتر جيل.. أمَّــا سوروكن فيرى أن النظرية متهافتة في مبدأين أساسيين.. أولهما اعتبار الحضارة وحدة معقولة للدراســة التاريخية. وثانيهما اعتبار الأدوار الحضارية من النشوء إلى النمو إلى السقوط والانحلال أساســاً لفلسفته التاريخية. ويأخذ جيل على توينبي سوء تطبيقه للمنهج العلمي في أبحاثه التاريخية.. فقد انتخب من مجموع الظاهرات ما يناسب فرضه، وعرض شواهده المختارة بالطريقة التي تلائمه، وفســرها تفسيراً مواتياً للفكرة العامة الجاهزة التي بدأ منها. كذلك، فإن إخفاق توينبي (حسب جيل) فــي تحقيق الفرض بالتجربة الحاسمة، وعزله الأجزاء بحيث لم تعد ذات دلالة معينة في بناء الكل،

(1) المرجع السابق، ص 60

(2) انظر: المرجع السابق، ص 72 و 73 .

(3) انظر: المرجع السابق، ص ص 74 ــ 77 .

(4) المرجع السابق، ص 80

(5) انظر: المرجع السابق، ص ص 83 ــ 85

يقوضان دعائم المنهج التجريبي الذي حاول أن يعتمده في تفسيره. لذلك، فإن ما استنتجه توينبي من القوانيـن العامة لا يصح اعتباره كذلك، وإنما هي نظرات في تفسير الأحداث قد تكون صائبة وقد لا تكون[1].

3.السننية في التاريخ

يلاحـظ المؤلـف أن القـرآن الكـريم قد اهتم كثيراً بالقصص (فذكر عدة قصص عن الأنبياء والأقـوام)، و"أن الهـدف من تلك القصص هو الهدف نفسه الذي يمكن أن يتمخض عن أية مطالعة جـادة ذكية واعية ملتزمة للتاريخ: إثارة الفكر البشري، ودفعه إلى التساؤل الدائم والبحث الدائب عن الحـق، وتقديم خلاصات التجارب البشرية عبراً يسير على هديها أولو الألباب.. إزاحة ستار الغفلة والنسـيان فـي نفس الإنسان، وصقل ذاكرته وقدرته على المقاومة لكي تظل في مقدمة قواه الفعالة، التـي هـو بأمس الحاجة إلى تفجير طاقاتها دوماً وهو يواصل الكفاح في عالم يرفض الذين يعانون الغفلـة والكسـل الذهنـي والتواكل واليأس والنسيان.. تقديم الدليل على علم الله الواسع الذي أحاط بحـركة التاريخ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.. ثمّ تأكيد البرهان على الحق الواحد الذي جاء به الأنبياء السابقون جميعاً وسعوا إلى أن يقودوا أممهم إلى مصدره الواحد الذي لا إله إلا هو[2]".

ويرى المؤلف أن من نتائج دراسة حركة التاريخ البشري والتمعن في وقائعه وأحداثه: الوقوف على السنن والنواميس الثابتة والقائمة على أن الجزاء من جنس العمل، وإدراك إمكانية التنبؤ بالنتائج مـن مقدماتهـا، وضـرورة تحـرك الجماعة (المدركة الملتزمة) متجاوزة مواقع الخطأ التي قادت الجماعـات البشـرية السابقة إلى الدمار، ومحسنة التعامل مع قوى الكون والطبيعة مستمدة التعاليم والقـيم من حركة التاريخ نفسه. وهكذا يتجاوز التاريخ في القرآن الكريم أطره النظرية أو القصصية الفنـية أو الأكاديمـية، إلى حركة وبحث وجهد وإبداع تجيء دائماً لخدمة "المعاصرة"، وللسير نحو "المستقبل" بفهم أعمق وإلمام أكبر بسنن التاريخ. ومن ثمّ تلتقي بآيات الله وهي تطلب من أية جماعة معاصـرة أن "تسير في الأرض"، لكي "تنظر" لا أن تنظر فحسب، وأن "تتعلم" من هذا السير "السنن" التـي "خلت بالذين خلوا من قبل"، من أجل بناء عالم لا تدمره تجارب الخطأ والصواب التي دمرت أمماً وجماعات وشعوباً[3].

و"يؤكـد لـنا القـرآن الكريم، في أكثر من موضع، أن سنن الله في التاريخ ثابتة ماضية إزاء الجماعـات البشـرية التـي تتنكب عن الطريق، بغض النظر عن حجم الجماعة، وعن مدى دورها الحضاري ومقدار منجزاتها المادية والأدبية في مقاييس الكم ومعايير المساحات والأحجام".[4]

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص ص 89 ــ 94
[2] المرجع السابق، ص 106
[3] انظر: المرجع السابق، ص ص 108 ــ 111
[4] المرجع السابق، ص 114

وإذا كانت القوة والبطش في نظر الكثيرين (كما يلاحظ المؤلف)، مقياس تقدم الأمة ورقيها وازدهارها واتساع حجم دورها في العالم، بغض النظر عن مدى التوازن والانسجام في مساحات العمل الحضاري بين قوى السلم والحرب وبين طاقات الإبداع والبطش، فإن القرآن الكريم (كما يلاحظ المؤلف) يجيء كي يعلمنا شيئاً آخر [1] "إنه ليس بالقوة والبطش تحيا الأمم وتزدهر وتواصل الطريق. إنهما جانب واحد فحسب في المسيرة الحضارية، وفي فاعلية الجماعة البشرية في قلب العالم. وإن أي طغيان لأي منهما على حساب الجوانب الأخرى، سوف يعرض الجماعة إلى أن تفقد قدرتها الخلاقة على مجابهة متطلبات مسيرتها وتحدياتها الدائمة المستمرة، وسيدفعها دفعاً إلى أن تقصر هذه الاستجابة على نطاق القوة والبطش، الأمر الذي يؤول حتماً إلى استنزاف الجماعة فدمارها. ويتساءل المؤلف: ما قيمة القوة العسكرية والبطش المسلح إذا لم تكن وراءهما نفسية متماسكة، وأخلاقية عالية، ونظرة إلى حياة شاملة، وعلاقات إنسانية، وموقع متقدم مسؤول أمام الله[2] ؟" ويستشهد المؤلف هنا بنتائج التجربة النازية في ألمانيا:

* (إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله...) ــ آل عمران: 62.
* (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) ــ يوسف 111.
* (فهل ينظرون إلا سنة الأولين، فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً) ــ فاطر: 43.

+ البقرة: 30 ــ 39 ، و 49 ــ 74 ، و 124 ــ 134 ، و 258 ــ 260، والفتح: 22 ــ 23 ، وآل عمران: 137 ــ 141.

4.الاستخلاف

إن المبادئ الأساسية والكلية للمسألة الحضارية في القرآن الكريم هي: "خلافة الإنسان في الأرض، ومنحه القدرة على التعلم والفعل والاستيعاب، وتكريمه الأقصى. بسجود الملائكة له، ومجابهته بإبليس وبدء الصراع بين الطرفين، والهبوط الزمني الموقوت إلى الأرض كأول تجربة من تجارب هذا الصراع، وتعليق الدور البشري في الأرض على تلقي الهدى من الله وحده، وتحديد المصير الذي سيؤول إليه موقف الإنسان الحر إزاء هذا الهدي في الأرض والسماء[3]".

لقد أراد الله تعالى للإنسان أن يكون خليفته في الأرض، فمنحه القدرة العقلية على التعلم، والمقدرة الجسدية على التنفيذ والعمل والإبداع، والإرادة الحرة لاختيار أسلوب الحياة الذي يقوده إليه فكره ودوافعه النفسية والجسدية. ولكي لا يحس الإنسان بالدونية، ولا تدور في خاطره أية فكرة سلبية عن دوره في العالم، رفعت مكانته إلى أعلى مصاف، وطلب من الملائكة أن يسجدوا له. تلك

(1) انظر: المرجع السابق، ص 116
(2) المرجع السابق، ص 117
(3) المرجع السابق، ص 191

هـي أسس تقود (ولا ريب) إلى تصور دور الإنسان في العالم كقوة فاعلة، مفكرة، مريدة، منفذة، مسـتقلة، مفضلة. وهي الأمور التي لا بد منها لأي إبداع حضاري على الأرض. فإذا ما أضفنا إلى هـذا تمهـيد العالم ــ مسبقاً ــ للدور البشري على الأرض، وأبعاد الصراع التي لا بد منها للحركة التاريخـية وخطـورة التعاليم التي كانت تنزل، حيناً بعد حين، لكي تضبط وتنظم حركة الإنسان في الأرض.. أدركنا كم هي عميقة شاملة ومتكاملة الأسس التي منحت للبشرية كي تعتمدها في ممارسة خلافتها الحضارية أو العمرانية في العالم[1].

وترتـبط مسألة الاستخلاف بالخيط الطويل العادل من طرفيه: "العمل والإبداع ومجانبة الإفساد فـي الأرض، وتلقي القيم والتعاليم والشرائع عن الله تعالى والالتزام الكامل به خلال ممارسة الجهد البشري في العالم. والعلاقة بين هذين الطرفين علاقة أساسية متبادلة، بحيث إن افتقاد أي منها سيقود إلـى الخراب والضياع في الدنيا والآخرة، ويقود إلى إحلال جماعة أخرى بديلة تقدر على الإمساك بالخـيط مـن طرفيه: العمل والجهد والإبداع، والتلقي الدائم عن الله تعالى لضبط وتوجيه هذا العمل والجهـد والإبداع في مسالكه الصحيحة التي تجعل الإنسان يقف دائماً بمواجهة خالقه كخليفة مفوض عنه لإعمار العالم[2]".

"ويبلغ من تأكيد القرآن الكريم على العمل والجهد البشري للإعمار، على يد عين الله وتوجيهه، أن تـرد اللفظـة بتصـريفاتها المختلفة فيما يزيد على الثلاثمئة والخمسين موضعاً. ويحدثنا القرآن الكـريم أيضـاً أن مسـألة خلق الموت والحياة، إنما جاءت ــ أساساً ــ لابتلاء بني آدم أيهم أحسن عملاً[3]".

"ويندد القرآن الكريم بكل عمل أو نشاط خاطئ من شأنه أن يؤول إلى الفساد في الأرض، وإلى هدم وتدمير المكتسبات التي يصنعها العمل الصالح بالصبر والدأب. وهو، من موقفه هذا، يسعى إلى حمايـة مـنجزات الإنسـان الحضارية، ووقف كل ما يعوق مسيرتها ونموها، وملاحقة أية محاولة لإنـزال الدمار بها من الداخل تحت أي شعار كانت". والقرآن الكريم يطلب من الجماعة المؤمنة أن تـتحرك لوقـف الفساد بأسرع ما تستطيع، وبأقصى ما تطيق، لئلا يتحول الفساد إلى فتنة عمياء لا ترحم أبداً ولا تبقي، وهي تدوم فوق رؤوس الجماعة كلها ظالمين أو مظلومين[4]

* (وإذ قـال ربك إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم مالا تعلمون) ــ البقرة: 30.
* (ثمَّ جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) ــ يونس: 14.
* (... ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، وذلك خير إن كنتم مؤمنين) ــ الأعراف: 85.

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 191، 192
(2) المرجع السابق، ص 193 و 194
(3) المرجع السابق، ص 194
(4) انظر: المرجع السابق، ص 197

+ البقرة 168 ـ 169. والنمل: 62. وهود: 19 و 88 و 116 و 117 . والروم: 41. والتوبة: 69 و 109ـ 110. والرعد: 25. والشعراء: 151ـ 152.

5. التسخير

"في القرآن الكريم (كما يلاحظ المؤلف كثير من الآيات والمقاطع التي تحدثنا عن تسخير العالم والطبيعة لخدمة الدور الذي أنيط بالإنسان في الأرض، وهي تمنحنا تصوراً إيجابياً عن الإنسان من حيث دوره الحضاري ينأى كلية عن التصورات السالبة التي قدمتها التفاسير الوضعية، التي جردت الإنسان من كثير من قدراته الفاعلة وحريته في حواره مع كتلة العالم، وتطرف بعضها فأخضع الإنسان إخضاعاً كاملاً لمشيئة هذه الكتلة وإرادة قوانينها الدينامية الخاصة، التي تجيء بمثابة أمر لا رادّ له، وليس بمقدور الإنسان إلا أن يخضع ويساير ويتقبل هذا الذي تأمر به.

"سواء التزم التفسير الوضعي المنطق الديالكتيكي على مستوى الفكر غير المحدد كما فعل هيغل، أو على مستوى المادة وتبدل وسائل الإنتاج وظروفه الخارجية كما فعل ماركس وانغلز، فإن الإنسان (كما يلاحظ المؤلف) يغدو تابعاً وليس متبوعاً، وإن الإنجاز الحضاري يجيء وكأن ذلك الإنسان جزء منه أو مساحة من مكوناته فحسب، وأنه ليس أمامه إلا أن يتشكل وفق مقتضيات مسيرة أكبر حجماً من إرادته وأوسع مدى من قدراته ومطامحه ونزوعاته الذاتية والجماعية على السواء[1]".

ويلاحظ المؤلف وجود صيغة أخرى في القرآن للعلاقة بين الإنسان والعالم تختلف من أساسها عن نظائرها في التفاسير الوضعية.. إنها صيغة "السيد الفاعل المريد"، الذي سخرت وأخضعت كتلة العالم والطبيعة لتلبية متطلبات خلافته في الأرض وإعماره للعالم على عين الله تعالى.

ولا يقف القرآن عند مرحلة تأكيد هذه العلاقة الفوقية، للإنسان على الطبيعة فحسب، وإنما يدعوه، في أماكن عديدة، إلى "التحرك" لاعتماد هذه العلاقة في تنفيذ متطلبات استخلافه العمراني (أو الحضاري) على الأرض. وهذا لن يتأتى إلا بالنظر العميق في ملكوت السموات والأرض، والدراسة المتأنيّة لنواميسه وقوانينه وأسراره، والسعي الدائم وفق أشد الأساليب العلمية تجريبية، للكشف عن هذه النواميس والقوانين والأسرار، من أجل فهم أكثر لقدرات الله تعالى الخلاقة، وإيمان أعمق به، ومن أجل استخدامها لتطوير الحياة على الأرض ومواصلة العمران، وتحقيق مفهوم الاستخلاف على كل المستويات..

فلقد دعا القرآن الكريم الناس إلى التبصر بحقيقة وجودهم وارتباطهم الكونية، عن طريق "النظر الحسي" إلى ما حولهم، ابتداء من مواقع أقدامهم، وانتهاء بآفاق النفس والكون. وأعطى القرآن الحواس مسؤوليتها الكبرى عن كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث والنظر والتأمل

[1] المرجع السابق، ص 207.

والمعـرفة والتجريـب. ونادى القرآن الإنسان إلى أن ينظر إلى كل ما حوله.. إلى طعامه، وخلقه، والملكوت، وخلائق الله تعالى، وآياته المنبعثة في كل مكان، والنواميس الاجتماعية وغير ذلك[1] .

"وقـد انتقل القرآن خطوة أخرى، فسأل الناس أن يحركوا "بصائرهم" التي تستقبل في كل لحظة مدركات حسية، سمعية وبصرية، لا حَصْرَ لها. ومن ثمَّ، تتحمل "البصيرة" مسؤوليتها في تنسيق هذه المدركات وتمحيصها وموازنتها وفرزها، من أجل الوصول إلى الحق الذي تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخليقة[2]".

وهكـذا، فقـد جعـل القـرآن الكريم العقل والحواس مسؤولين جميعاً، وأكد اعتماد "البرهان" و"الحجـة" و"الجـدال الحسـن"، للوصـول إلـى النتائج الصحيحة القائمة على الاستقراء والمقارنة والموازنـة، والتمحـيص، استناداً إلى المعطيات الخارجية المتفق عليها، والقدرات العقلية والمنطقية لأولـئك الذيـن بلغـوا شـأواً بعـيداً في هذا المضمار. وبذلك، يكون "العلم" ذا أهمية قصوى في المجتمعات التي ترتضي الدين أو المنهج الإلهي طريقة لها في الحياة [3].

* (وسـخر لكـم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار. وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار) ــ إبراهيم: 32 ــ 33
* (ولا تقـف مـا ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنه مسؤولاً) ــ الإسراء: 36
* (أولم ينظروا إلى ملكوت السماوات والأرض) ــ الأعراف: 185

+ الـنحل: 12 و 14 . والعنكـبوت: 61. ولقمـان: 20. والأنبياء: 79. وعبس: 24 ــ 31. والطارق: 5. وغافر: 82. والبقرة: 11. والمؤمنون: 117. والنساء: 174.

6. العبادة هدفاً للنشاط البشري

إن عـبادة الله وحـده، بالمفهوم الإبداعي الشامل، هي الهدف الذي يتوجب على الإنسان، فرداً وجماعة، أن يصعّد إليه كافة أوجه نشاطاته الحضارية في هذه الدنيا[4].

فبينما ترسم المذاهب الوضعية، هي الأخرى، أهدافاً لحركتها الحضارية، تتميز حيناً بالغموض والمثالية كما هو عند الفيلسوف هيغل، وتتميز حيناً آخر بالتحديدات الصارمة والمادية كما هو الحال عـند مـاركس وانغلز، وتتميز حيناً ثالثاً بصبغة مسيحية باهتة غير مبررة عقلياً كما هو الحال عند أرنولد توينبي.. الأمر الذي قاد الأول ــ وهو يتحدث عن تجلي المتوحد من خلال الدولة ــ إلى أن يعطيها كافة المبررات الفلسفية لممارسة سياستها العدوانية التي قد تقود إلى الدمار الحضاري والظلم

(1) انظر: المرجع السابق، ص ص 207 ــ 210
(2) المرجع السابق، ص 211
(3) انظر: المرجع السابق، ص ص 211 ــ 213
(4) انظر: المرجع السابق، ص 179

البشري، وقاد الثاني إلى إعلان ديكتاتورية الطبقة العاملة كهدف للحركة التاريخية وتبرير أي أسلوب لتحقيق هدفها مادامت لا تعد وأن تكون منفذة أمينة لمنطق التبدل في وسائل الإنتاج، الأمر الذي قادها إلى تنفيذ المجازر الجماعية تجاه كافة القوى المعارضة والتي لا تنسجم وبداهات التحضر البشري الحر.. وقاد الثالث ـ وهو بصدد حقن الحضارة الغربية المعاصرة بالأمل ـ إلى عملية ترقيع غير منطقية بين القيم الروحية المسيحية وبين بعض معطيات الديانات العالمية الكبرى، كاليهودية والبوذية والإسلام، فيما سماه "الديانة الرباعية الجامعة"، الأمر الذي يتناقض أساساً مع طبيعة التجربة الدينية القائمة على التلقي عن المصدر الواحد، والتوجه المتوحد نحو هذا المصدر دون سواه، وفق عقيدة تتميز بالوحدة والترابط[1].

يقول المؤلف: "بينما ترسم المذاهب الوضعية أهدافاً تتميز بالغموض والطغيان أو التناقض أو الانغلاق، نجد القرآن الكريم يعلن هدفه الواحد المتوحد المفتوح الذي يستقطب حوله كافة الفعاليات والقطاعات: عبادة الله، والتلقي عنه، والتوجه إليه. ويطلب من القوى المؤمنة أن تتحرك على مدار التاريخ، وفق كل الأساليب الإنسانية الشريفة الممكنة، لتجميع البشرية حول هذا الهدف الكبير (أن يكون الدين لله)". [2]

وهناك ظاهرة أساسية يتميز بها النشاط التعبيري في الإسلام.. ذلك أنه لا يقتصر على فترات متقطعة من الزمن، أو أماكن محددة من العالم، وإنما ينساح لكي يشمل كل الأماكن والأزمان. ليس هذا فحسب، بل إنه، في جوهره، تذكر للوجود الإلهي في الكون، وإدراك لأبعاده الشاملة: قدرة وإرادة وإحاطة ورقابة وعلماً... واتصال دائم بالله سبحانه في كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال ظاهرة مرئية، أو إرادات لم تتشكل في أفعالها بعد، أو نيات وخواطر وتأملات وهواجس تدور في أعماق النفس.. وتقدير لعظمة الله تعالى الذي خلق الكون والحياة والإنسان على أروع وأدق نظام.. واعترف بالجميل للخلاق المبدع الذي هيأ للبشرية ظروفاً تمكنها في كل وقت من تحقيق السعادة الكاملة في الأرض والسماء. إن التعبد، بهذا المعنى، يمتد إلى كل مساحات الحياة البشرية، الظاهرة والخفية، الخاصة والعامة، الفردية والجماعية، المادية والروحية، تماماً كما تمتد الدماء وتسري في أوصال الجسد البشري وخلاياه [3].

"وإن كل ممارسة باطنية كانت أم ظاهرية، يمكن أن تكون تعبداً، إذا كمنت وراءها نية مؤمنة تسعى إلى أن تجعل من كل فاعلية في الحياة وسيلة يتقرب بها الإنسان من الله تعالى، ويتعبد إليه، ويتذكر وجوده الشامل القادر المريد. وتضم هذه القاعدة الشاملة، فيما تضم، الشعائر الإسلامية (كالصلاة والصيام) نفسها، مضافاً إليها كل الفاعليات الأخرى، ابتداء من أشدها مادية وكثافة (كالتجربة الجنسية وتجارب الطعام والشراب)، وانتهاء بسهر الليالي الطوال تقرباً إلى الله تعالى

---

[1] انظر المرجع السابق، ص ص 179 ـ 180

[2] المرجع السابق، ص 181

[3] انظر: المرجع السابق، ص 186.

وتأملاً في ملكه[1]".

* (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) ـ الذاريات: 56
* (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون) ـ المؤمنون: 115
* (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى. ثمَّ يجزاه الجزاء الأوفى) ـ النجم: 39 ـ 41

+ البقرة: 193. والرعد: 15. والحجر: 85. والنحل: 3 و 49 و 52. والإسراء: 44. والحج: 18. والنور: 41 ـ 42. والأحقاق: 3. والدخان: 38 ـ 39 . القيامة: 36.

7.الإنسان بين الطبيعة والعقيدة

لماذا ترك الإنسان، على المستوى الطبيعي، يجهد بنفسه ويبتكر ويكشف ويطور، بينما ألزم ـ علـى المستوى العقائدي الديني ـ بالاعتماد الكلي على تعاليم السماء؟ هل بمقدور الإنسان أن يبتكر بنفسـه المـنهج أو الديـن الذي يقوده عبر الطريق؟ وبعبارة أخرى: ما هو السبب في تعليق هداية الإنسان الشاملة على نزول الأديان والتزامه بتعاليمها[2]؟

وممـا يقوله المؤلف في الإجابة عن هذه الأسئلة: "في مجال الطبيعة والأشياء، لم يشأ الله تعالى أن يكشف للإنسان عن القوانين الناظمة، لأنَّ هذا يعني إهمالاً لطاقات الإنسان الخلاقة وقدرتها على العمل والكشف والابتكار. ولو حدث أن وجد الإنسان نفسه فجأة أمام تكشف النواميس الطبيعية على حقيقـتها، لألغيت ـ إذن وبشكل محتم ـ جل قدراته ومحاولاته الإبداعية، ولأسلم نفسه لكسل فكري واتكال لم يرد الله تعالى للإنسان أن يقع في إسارها. أمَّا العقيدة والمنهج والقيم فهل كان من المنطق أن تظل غامضة، وأن يسعى الإنسان للكشف عنها بنفسه[3]؟

ويجيـب المؤلف بأن التعامل مع الطبيعة عملية مستمرة تتضمن التأمل في الكون للوقوف على قـدرة الله تعـالى، دراسـة القوانيـن التي تحكم العالم، وتطبيق المعارف العلمية لإشباع الحاجات البشـرية. وتكـون تجـربة "الخطـأ والصواب" مجدية في مجال التعامل مع الطبيعة، لأنها ستعلم الإنسـان، دائماً، طريقة جديدة، أو تمنحه ابتكاراً جديداً. أمَّا في المجال العقيدي والأخلاقي والديني، فلا يمكن للإنسان أن يمارس تجربة "الخطأ والصواب"، لأنَّه هذه ستكون على حساب كينونته ووقته وجهـده ومصيره في نهاية الأمر. ولأنها ـ وهو الأهم ـ لن تقدم له الصواب المطلق الذي لا خطأ بعـده في يوم من الأيام، ذلك أنه لا يملك الوسائل التي تمكنه من بلوغ هذا الصواب وتمحيصه على السـواء[4] "لقد أعطى الله تعالى الإنسان إمكانات خلاقة وقدرات فذة ورؤية عظيمة واسعة الأمداء،

---

(1) المرجع السابق، ص 187

(2) انظر: المرجع السابق، ص 203

(3) المرجع السابق ، ص 204 و 205

(4) انظر: المرجع السابق، ص 205 و 206

ولكن هذا وحده لا يكفي. إن لإمكاناته وقدراته ورؤاه أرضية واسعة للسعي والحركة، وإن تقليص هذه الأرضية إهدار أو تجميد لطاقات الإنسان، وهو ــ بمعنى أوسع ــ احتقار للإرادة الإنسانية، ولكن هناك مدى أوسع بكثير من هذه الأرضية. ولو ترك الإنسان وحده لظل يتحرك كالأعمى، يقوم ويسقط، إلى أن يأتي يوم يسقط فيه في الهوة التي لا قيام بعدها. لقد حدث هذا فعلاً لكل الناس والأمم والشعوب التي تعبدت الوضعيين من دون الله.. قالوا لها إن بإمكانهم إعطاءها العقيدة والمنهج والقيم، فسارت وراءهم رغباً ورهباً، وتلقت عنهم دينها وقيمها ومناهجها، وبالأحرى عبدته من دون الله، ولكن ما لبث أن سقط الأرباب والعبيد على السواء[1]".

* (ومهن آياته خلق السموات والأرض وما لبث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذ يشاء قدير) ــ الشورى:7
* (الذي جعل لكم الأرض مهداً وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون) ــ الزخرف: 10
* (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً) ــ الإسراء: 44

+ الشورى: 28 ــ 30 . والزخرف: 11 ــ 12.

8.الفعل الإلهي وحرية الإنسان

يتخذ الفعل الإلهي لخلق الحدث التاريخي وصياغته شكلين اثنين.. فعل إلهي مباشر، وفعل إلهي غير مباشر..

* فالفعل الإلهي المباشر يتراوح بين التساوق مع نواميس الطبيعة واعتمادها في التنفيذ، وبين تجاوز مقاييسها ورفض نسبياتها فيما يعرف بالمعجزات، التي هي ظواهر، قليلة الورود نسبيًا في القرآن الكريم، سخرها الله تعالى لدعم الأنبياء بسند ميتافيزيقي، وهز أفئدة الناس المتجمدة، ولفت أنظارهم إلى قدرته تعالى. وحيث إن هذا الأسلوب لم يُجْدِ مع كثير من الأقوام السابقة على البعثة المحمدية، فقد جاءت معجزة القرآن الكريم المنسجمة مع النواميس لتكون كافية، وحدها، لحمل أجيال البشرية إلى طريق الإسلام على مر القرون. ويجيء الفعل الإلهي المباشر لكي يذكر الناس بخالقهم، وبكلمته النافذة في الكون والعالم، وبقدرته اللانهائية على الفعل، ويجعلهم حاضرين دائما بمواجهة ربهم، تلقياً عنه وتعبداً له وشكراً على نعمائه. ويتجلى هذا الفعل الإلهي المباشر (أساساً)، والمستمر من الأبد وإلى الأزل، في أن الله تعالى خلق الكون في ستة أيام، واقتطع الأرض من السموات، وخلق النبات والحيوان فالإنسان، وليس الزمن في الأرض وفي أمداء الكون سواء، بل هما مختلفان. وهذا ما يفسر التأجيل المتطاول لمصائر الأمم والقيادات الظالمة، حتّى لنتصور أحياناً أنه قد غض الطرف عنها، وأنها لن تبلغ مرحلة سقوطها أبداً. وقد عمل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم على

[1] المرجع السابق، ص 206

إزالــة هــذه الهواجس من النفوس القلقة المتسرعة، فقال مثلاً: "إن الله يمهل ولا يهمل"، وأنه "يملي للظــالم حتى إذا أخذه لم يفلته" ويسخر الله تعالى الفعل المباشر المتساوق مع نواميس الطبيعة (وهو الأكــثر وروداً فــي القرآن الكريم) لخدمة الجماعة المؤمنة، وضرب العوائق التي تصدها عن تأدية مهمتها، وإنزال العقاب بالذين يصدرون عن سبيل لله تعالى ويكفرون بنعمائه. وتعتمد المشيئة الإلهية لمواجهة الكفر وسيلتين اثنتين:

القوى الطبيعية المنظورة (كالسيول والزلازل والريح العاتية والدمار الشامل)، وقوة الروح غير المنظور.. حيث نلتقي بحشود الملائكة وبالطاقات الروحية التي لا تحدها حدود، والتي تستطيع (في لحظــات) أن تقلب الهزيمة إلى نصر، وأن تمنح القلة المجاهدة مقدرة هائلة على المقاومة والثبات، ودائماً تكون قوى الغيب التي لا ترى هي الأكثر قدرة والأسرع عملاً[1]

* "ويجــيء ثاني أنواع الفعل الإلهي في التاريخ، وهو الفعل غير المباشر، عن طريق الحرية الإنسانية ذاتها، والتي هي في مداها البعيد جزء من إرادة الله في خلف الأفعال والأحداث.. فلقد منح الله تعالى الحرية للإنسان ابتداءً، لكي يصنع تاريخه الفردي والجماعي، ولكي يشكل مصيريهما معاً، اعتماداً على ما ركب في وجوده من قوى العقل والإرادة والحس والحركة. وعندما يستخدم الإنسان حريــته لصــناعة الحدث وتوجيه المصير، فهو إنما يعتمد على مقدمات لا يمكنه، بحال، الاستغناء عنها: الزمن، التراب، ثمّ التعاليم والنظم والقيم والأعراف والتقاليد، وضعية كانت أم دينية[2]".

"إنه بدون "حرية"، لن يكون هناك أبداً معنى للموقف الإنساني، أو مغزى للخير والشر، كما أنه لــن يكون هذا المعنى أو هذا المغزى ليوم "الحساب" الذي يترتب بداهة على اختيارات الناس الحرة. وإن هــذه الحــرية، فضــلاً عــن ذلك، هي بمثابة تحد فعال للإرادة البشرية، تحفظ توترها الدائم، وتضعها دائماً في موقف الانفعال والفعل إزاء الأحداث والأشياء، ومن ثمّ تجيء (هذه الحرية) بمثابة الخلفــية الأساســية لحركة التاريخ البشري، صعوداً وهبوطاً، وبدون حرية، لن يكون هناك تحد ولا توتــر ولا مقاومــة ولا حركة، وسيجد الناس أنفسهم ساكنين أو مساقين، دونما تقرير إرادي مسبق، إلى مصائرهم، ودونما مقاومة أو عناء. والحرية في القرآن هي "المسؤولية" وبدونها لن تكون هناك مسؤولية أبداً، ولن تكون هنالك معنى لدعوات الأنبياء (عليهم السلام) جميعاً[3]".

ونجد في القرآن الكريم آيات تصل بنا إلى منتهى التناسق والتكامل بين إرادة الإنسان وقدر الله تعــالى. ويصل هذا التناسق وهذا التكامل إلى درجة أن يفجر الله تعالى طاقات الطبيعة الهائلة لخدمة الإنســان المؤمــن الذي يعرف كيف يقف، ومن ورائه القوى التي سخرت له، أمام الله تعالى حامداً شاكراً مسبحاً، كما يعرف كيف يبني بهذه الطاقات، وبأمر الله تعالى، عالماً متقدماً معموراً[4]

[1] انظر: المرجع السابق، ص ص 118 ـــ 137
[2] المرجع السابق، ص 138
[3] المرجع السابق، ص 141
[4] انظر المرجع السابق، ص 141 و 142

"إن الله تعالى يمنح نعمه التي تنزل وفق النواميس الطبيعية بالقسطاس على الأمم والشعوب، إلا أن الجماعة التي تسيء التصرف وتطغى وتتجبر ويسوقها الطغيان والجبروت إلى الكفر والمروق والتمرد على النظام الكوني ومبدعه، ستجد في انتظارها العقاب الذي تستحق[1]".

ويبين القرآن الكريم أن من يرد (لاحظ فعل الإرادة) ثواب الدنيا فله ذلك، وأن من يرد ثواب الآخرة فلن يصده عن هدفه شيء. وفي القرآن الكريم، أيضاً، دعوات إلى الجماعة المؤمنة، إلى أن تتحرك، وألا تقف ساكنة إزاء الظلم والطغيان، من أجل أن تحقق، بإرادتها، الأحسن والأفضل في دنياها وآخرتها[2]

ويبين القرآن الكريم، كذلك، أن الله تعالى ما كان ليضرب جماعة ما، أو أحداً من عباده، قبل أن يبعث إليهم بالنذير، ويدلهم على الطريق، يعطيهم الفرصة لكي يختاروا بملء إرادتهم أن ينتموا للحق، أو تسوقهم الشهوات إلى التشبث بمواقع الباطل، حيث يحل العقاب كجزء من خطة العدول الإلهي الشامل في سياسة الكون كله. ويعرضون القرآن الكريم صورة مغايرة في جوهرها للصيغ التي طرحها الغربيون، منذ عهد اليونان وحتى القرن العشرين، عن العلاقة بين الله تعالى وعباده.. فالقدر في تصورهم ضربة مفاجئة تجيء على حين غفلة لكي تقصم ظهر الإنسان، ودعابة درامية ثقيلة ومحزنة تصور الآلهة وهم يرسمون الخطط الخبيثة لإيقاع العباد في الشباك التي نصبت بمهارة. إن الصورة القرآنية تكنس في طريقها هذا الغثاء، لكي تعيد صيغة العلاقة بين الناس وأقدارهم إلى موقعها الإنساني، المنطقي، العادل[3].

* (وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون. وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها، وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً) ــ الإسراء: 59.
* (يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيراً) ــ الأحزاب: 9
* (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ــ الرعد: 11.

+ الروم: 55. و السجدة: 5. والرحمن: 29. والنازعات:46 . وطه: 104. والحج: 47. وغافر: 49. والأعراف: 54. وسبأ: 10 ــ 13. وص: 17 ــ 20 .

9. في الصراع

يرى الفيلسوف هيغل أن الحركة الحضارية تقوم على النقائض على عالم الأفكار. بينما يرى ماركس وانغلز أن المسرح الحقيقي لاصطراع النقائض هو المادة ووسائل الإنتاج بالذات، تلك التي تخلق ظروفها الإنتاجية فصيغتها الحضارية. وأما توينبي فقد جاء بنظريته حول التحدي والاستجابة،

(1) المرجع السابق، ص 148

(2) انظر: المرجع السابق، ص 148 و 149

(3) انظر: المرجع السابق، ص 149

القائلة بأن الحضارة التي تنجح في الاستجابة للتحدي هي التي تستمر وتتقدم، بينما تتعثر منكس الحضارة التي تفشل في ذلك التحدي.

إن محور الفاعلية الحضارية وأس الأسس في الحركة التاريخية (حسب المؤلف) هو الصراع. أو الجدل (الدياليكتيك)، أو تحاور النقائض المتبادلة. ويرى المؤلف أن النظريات الوضعية إلى الصراع تجانب الصواب، بسبب من إهمالها دور الإنسان.. فهيغل يقصر الصراع على نطق الأفكار، ويردوه إلى مشيئة "العقل الكلي" الذي يعمل من خلال العالم نفسه، لا من موقع فوقي كما يتوهم البعض فيقربه ــ خطأً ــ من التصور الديني. وهو، بهذا، يجرد الإنسان والجماعة البشرية من اختيارها الحر ودورها الإرادي في حركة التاريخ. ويفعل الماديون (ماركس وانغلز) الشيء نفسه، ولكن على مستوى المادة، التي يجد الإنسان والجماعة البشرية أنفسهم حيالها غير قادرين على تغيير منطلقها الجدلي الصارم الذي يمضي إلى غايته، دونما أي اختيار أو تدخل بشري في طبيعة علاقاته الديالكتيكية. وأما توينبي فيقترب بنا (حسب المؤلف) خطوات واسعة باتجاه الرؤية الصحيحة والنظرة الأكثر انفتاحاً، عندما يضع على ساحة الصراع والحركة طرفي المسألة: "البيئة" و"الإنسان والجماعة"، ويعطي الطرف البشري اختياره وحريته في تقرير المصير[1]. فما هو الموقف الإسلامي من الصراع حسبما استخلصه مؤلف الكتاب من القرآن الكريم؟..

هناك نوعان من الصراع.. أمّا النوع الأول فعلى مستوى الكون والطبيعة. وأما النوع الثاني فعلى مستوى الإنسان والجماعة..

9ــ1ــ ففيما يتعلق بالنوع الأول من الصراع، يلاحظ في الكون والطبيعة وجود التقابل الشامل بين السالب والموجب، والتركيب الزوجي الذي يتجاوز عوالم الحياة على اختلاف درجاتها إلى صميم المادة. وهذا، في كل الأحوال والأوضاع، مصدر التوليد والتكاثر والاتساع والحركة والإيجابية الهادفة التي تؤول إلى ديمومة الاتساع الكوني الذي يتم بإرادة الله تعالى من خلال النواميس الطبيعية الدقيقة المعجزة القائمة على هذا التحاور والتقابل بين الأزواج سلباً وإيجاباً[2].

9ــ2ــ وفيما يتعلق بالنوع الثاني من الصراع (وهو الصراع على مستوى الإنسان والجماعة)، فإن الصراع أو التناقض أو التقابل الثنائي الفعال يأخذ أكثر من شكل، ويمتد إلى أكثر من اتجاه.. فهو صراع، منذ بداية الخلق، مع قوة الشر المقابلة متمثلة بالشيطان، وصراع آخر ميدانه العلاقات البشرية..

* ففيما يتعلق بالصراع مع الشيطان: يلاحظ أن الإنسان يجابه، ومنذ اللحظة الأولى لخلق آدم، بقوة الشرّ المقابلة متمثلة بالشيطان وكل ما يملك من أساليب يدهم بها الإنسان من الخارج أو يبرز له من الأعماق، من صميم الذات.. يجيئه من مسارب العاطفة والوجدان والنفس، أو يتقدم إليه محملاً ببهرج الدنيا وزينتها، ويجند لقتاله والمروق به عن ساحة الخير كل القوى المادية والمعنوية

(1) انظر: المرجع السابق، ص ص 231 ــ 233
(2) انظر: المرجع السابق، ص 234

وكل الذين يختارون (بإرادتهم) أن ينتموا إليه.. أناساً كانوا أم جناً.

ورغم أن أسلحة الشيطان كثيرة، متنوعة، عاتية، إلا أن الإنسان وهب إزاءها قوى معادلة وإمكانات مكافئة تعطي الصراع الدائم بين الطرفين مدى واسعاً ممتداً، وبحيث إن النصر والغلبة لن يجيئنا بسرعة، سهلة، كالضربة الخاطفة لأي منهما.

ويمثل هذا "التقابل" في القوى والإمكانات تحدياً واستفزازاً لا بد منهما لتحريك الفرد والجماعة باتجاه الأحسن والأمثل، وصقل طاقاتهم، ليكونوا أكثر مقدرة على المقاومة والصراع، وبالتالي أقدر على مواصلة الصعود في الطريق الموصول بالسماء بدءاً ومنتهى.

إن الصراع بين الإنسان والشيطان شامل واسع معقد يتشابك. إنه تقابل بين الخير والشر على أوسع الجبهات، تقابل لابدَّ منه إذا ما أريد للحياة البشرية أن تتجاوز الكسل إلى النشاط، والفتور إلى التمخض، والسكون إلى الحركة. إنه ابتلاء فعال لن يأخذ تاريخ البشرية بدونه شكله الإيجابي، ولن يمضي إلى غاياته المرسومة[1].

"ورغم أن الله تعالى وهب بني آدم قدرات العقل والروح والإرادة والعمل، وعلمهم الأسماء كلها، إلا أنه تعالى لم يتركهم وحدهم في تجربة صراعهم في الأرض، فظل يمدهم، حيناً بعد حين، بتعاليم السماء وشرائعها العادلة وصراطها المستقيم، الذي يحيل حركة البشرية في العالم إلى حركة متقدمة أبداً، في خط متوازن صاعد، لا رجوع فيها إلى وراء[2]".

* وفيما يتعلق بالصراع في العلاقات البشرية: يلاحظ المؤلف أن الصراع المتنوع المتقابل قائم أيضاً في صميم العلاقات البشرية، تستقطبه دائماً، عبر مجراه الطويل، كلمتا الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، وترفده جداول وأنهار متشابكة تجيء من هذا الاتجاه أو ذاك. ومن خلال هذا الصراع الطويل، تتحرك مياه التاريخ، فلا تركد ولا تسكن، وتحفظ بهذا قدرتها على الجودة والنقاء.

"إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح اللذين منحا للإنسان، فرداً وجماعة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، يقودان ـ بالضرورة ـ إلى عدم توحد البشرية وتحولها إلى معسكر متشابه واحد أو أرقام في جداول رياضية صماء. إن قيمة الحياة وصيرورتها الحضارية الدائمة تكمنان في هذا الصراع القائم بين كتل البشرية المختلفة المتصارعة الموزعة. وإن حكمة الله تعالى شاءت، حتى بالنسبة للكتلة الواحدة أو المعسكر الواحد، أن يكون ثمَّة انقسام وتغير وتنوع وصراع.. فهذه هي طبيعة العلاقات البشرية ما دامت تمارس حريتها في الأخذ والعطاء. وتلك هي إرادة الله المسبقة في أن تكون حياة الناس مغايرة نوعاً لحياة الخلائق الأخرى"[3]

وانطلاقاً من الموقف الواقعي في التفسير، يبين القرآن الكريم في أكثر من موضع أن "الأكثريات" البشرية تقف دائماً في مواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلا القلة الطليعية الرائدة، نظراً

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 235 و 236

(2) المرجع السابق، ص 237

(3) المرجع السابق، ص 239 ـ 240

لما يتطلبه هذا الانتماء من جهد وتضحية وعطاء دائم لا يتقبلها الكثيرون. وإن مصادر القوة والطاقة في صراع الحق والباطل لا تكمن ـ كما يعلمنا القرآن الكريم ـ في التباين العددي أو الكمي، بل إن العامل الحاسم هو التباين النوعي بين معسكري الإيمان والكفر. وكثيراً ما يكون اختلاف الألسنة والألوان (الذي هو بحد ذاته من صيغ الإبداع الإلهي المعجز، والذي يعقبه تغاير الثقافات والقوميات) هو أحد العوامل الكبيرة التي تكمن وراء الصراع البشري المحتوم[1] .

"إن الصراع (أو التدافع) مركوز في جبلة بني آدم، ليقود إلى تحريك الحياة نحو الأحسن، وتخطي مواقع الركون والسكون والفساد، ومنه القدرة للقوى الإنسانية كي تشد عزائمها، وتصقل قدراتها الصاعدة، في غمرة التحديات المتعاقبة التي يطرحها الصراع، وأن تسعى إلى تحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله تعالى في العالم وفق القاعدة الإيمانية العريضة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2].

"وما أكثر ما يتساءل المرء عن الحكمة من التقاتل والقصد من سفك الدماء البشري! وما أكثر ما تخيل الفلاسفة والمفكرون عالماً بشرياً لا يشهد قتالاً، ولا تسفك في ساحته دماء! ولكن هيهات مادامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغاير المتنوع المتضاد المتصارع على الأرض، وما دام "الصراع" أمراً لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتتجاوز مواقع السكون والركود والفساد".[3]

وثمة طيف واسع من الأساليب (أو الأشكال) للصراع.. فهو يتخذ في أقصى طرفه السلبي أسلوب القتال بالسلاح، ويتخذ في طرفه الإيجابي أسلوب التعارف والتقارب والتعاون.

وبينما تسعى الهيغلية والماركسية إلى عالم لا صراع فيه.. عالم يسوده السلام والمحبة (فتخالفان بذلك، الواقع، وتناقضان مذهبيهما اللذين يبدآن بالحركة فإذا بهما ينتهيان إلى سكون غير واقعي)، يؤكد القرآن الكريم مسألة الصراع، ويؤيد التمايز بين البشر ويصعّد الصراع ويسمو به إلى التقارب والتعاون[4]

إن الصراع الذي يواجهه المسلم (فراداً وجماعة) في هذا العالم يتخذ اتجاهين.. أحدهما باطني ذاتي عمودي، وثانيهما خارجي أفقي..

** أمّا الصراع الباطني، فقد سماه الرسول صلى الله عليه وسلم "الجهاد الأكبر"، لما يواجهه من مصاعب، ويستلزمه من قدرة على المقاومة والمراقبة والحذر والتجرد. وهو يهدف إلى مواجهة الإنسان لذاته، وتغييرها تغييراً حركياً مستمراً، من أجل أن يسقط عنها كل النزعات والشهوات والممارسات السلبية التي من شأنها أن تصدها عن التوحد الكامل والاندماج الشامل في مسيرة الفكرة

(1) انظر: المرجع السابق، 241 و 242
(2) المرجع السابق، ص 242
(3) المرجع السابق، ص 234 و 244
(4) انظر: المرجع السابق، ص 244، 245

التي تتطلب ـــ عبر ديمومتها الحركية ـــ من المنتمين إليها شروطاً نفسية وأخلاقية وذهنية لا بد من توفرها إذ ما أريد للحركة أن تصل إلى أهدافها بأشد الأساليب نقاء وتركيزاً وتوحداً. وبدون هذا الصراع الإرادي الباطني من أجل تغيير الذات فإنه لا ينتظر أبداً حدوث أي تغيير أساسي على مستوى الصراع الخارجي مع العالم.[1]

** ويطلق القرآن والسنة على صراع الجماعة الإسلامية الخارجي، أي على مستوى العالم، تعبير أو مصطلح "الجهاد". وهو يتضمن كل أشكال الصراع الخارجي على الإطلاق.. مذهبياً سياسياً، عسكرياً، أخلاقياً، اقتصادياً، وحضارياً. وهو صراع دائم ومستمر إلى يوم القيامة.. صراع بين معسكرين: أولياء الله وأولياء الشيطان.. صراع يكون فيه النصر النهائي، دائماً، لأولياء الله. وعندما تمارس الأمة الإسلامية الجهاد الدائم على كل الجبهات. أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، وقتالاً بالكلمة والكفاح المسلح، فإنها ستحتل الموقع "الوسط" فتشهد على الناس.

وليس صحيحاً أن حركة التاريخ نتيجة للصراع بين النقيضين فقط، ولكنها (أيضاً) نتيجة للاستجابة الداخلية لنداء من فوق، هو نداء القيم والمثل العليا.

إن الصراع ليس دائماً قوة إيجابية تشد حركة التاريخ إلى الأمام. وإننا بمجرد تصورنا ذلك نغرق أنفسنا في نزعة مثالية، ونتجاوز ما يحدث فعلاً على أرض الواقع، حيث يتمخض الصراع في كثير من الأحيان عن ردة عكسية إلى الوراء، وربما عن تفتت التجربة التاريخية وسقوطها في صراع غير متكافئ مع قوى تفوقها بكثير. إن الحركة التاريخية نفسها لا تملك عقلاً كلياً واعياً بذاته يمكنها من مواصلة النضال الأبدي، صوب الأحسن والأكمل، كما يرى هيغل وماركس ورفاقهما، كل حسب تصوره الخاص.

وإن الذي يملك زمام العقل والوعي والإرادة عبر التاريخ هو الإنسان وحده. وما دام الإنسان حراً في اعتماد قدراته هذه، فإنه كثيراً ما يسيء الاختيار أو يحسنه ابتداءً ولكنه لا يحيطه بالضمانات الكافية، فيجيء "الصراع" لكي يكشف عن نقاط الضعف في التجربة البشرية، ويوجه إليها الضربة القاصمة التي قد تصدر ـــ أحياناً ـــ عن فئة غاية في البطش والقسوة واللاأخلاقية.. ويؤول الأمر إلى ردة تاريخية، رجعية، مهما كانت نتائجها البعيدة ومغازيها غير المنظورة إيجابية في شحذ الهم وتعميق الوعي بالمصير، إلا أنها ـــ على أية حال ـــ رجوع وليست تقدماً[2]

* (كل نفس ذائقة الموت، ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون) ـــ الأنبياء: 35

* (حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) ـــ البقرة 65

* (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) ـــ البقرة 143

[1] انظر: المرجع السابق، ص 246

[2] انظر: المرجع السابق: ص ص 247 ـــ 251

+ الأنعام: 10. وطـه: 85. والعنكبوت: 2ـ 3. والرعد: 11. والشورى: 8. والنحل: 93. والمائدة: 48. والنساء: 19. والمجادلة: 20. والصف: 9.

10.في التوازن

لقد خلق الله تعالى الناس لكي يعبدوه. وتقوم العبادة على "توازن" بين الأخذ والعطاء، لتحقيق الانسجام الحيوي النشيط والحركي.. أخذ المنهج من الله تعالى، والتوجه إلى الله تعالى بالطاعة. ولن تستقيم أمور الإنسان، فرداً وجماعة، إلا بتحقيق "التوازن" في كافة المجالات.. التوازن السياسي، والتوازن القيمي، والتوازن الاجتماعي/ الاقتصادي، وغير ذلك من أنواع التوازن..

* ففي مجال التوازن السياسي (مثلاً)، يؤكد القرآن على ضرورة التوازن السياسي بين "القيادات" و"القواعد".. فهو لا يعلق المسؤولية على تلك "القيادات" فحسب، وهي تمارس جرمها وفجورها وترفها وطغيانها وأخلاقياتها الهابطة. إنما هي "القواعد" التي أعانتها في البدء على الوصول، ثمّ تعينها (بتأييدها المعلن أو الضمني.. مادياً أو أدبياً أو فكرياً أو أخلاقياً أو بسكوتها) على مواصلة السير بالجماعة باتجاه البوار. ومن ثمّ يصدر القرآن الكريم تحذيراته إلى هذه القواعد من أن يتبلد وعيها، ويتجمد حسها الجماعي، فتنساق في مجرى "الطاعة" و"الاندماج" في مسار السلطة، حيث لا تستطيع حتّى أن تقول "لا" بل إنها ــ أكثر من ذلك ــ تقر في سرائرها هذا الطغيان الذي تمارسه السلطة، ولا تستطيع أن تجد في نفسها أي مبرر للرفض أو المقاومة. ومن ثمّ تجد الجماعة نفسها وقد غفلت عن أهدافها وقيمها ومطامحها، لأنها لم تدع مسافة كافية بينها وبين "السلطة" للرؤية والنقد والتمحيص والرفض والمقاومة، بل اقتربت منها رغباً ورهباً، واندمجت بها فأصبح محتوماً أن تتحمل معها المسؤولية، حتّى ولو لم تحصل باندماجها هذا إلا على الفتات، وأحيانا على الاحتقار والازدراء والصفعات. وسينزل عقاب الله تعالى على الجميع.. قيادات وقواعد. فالمطلوب من القواعد تجاه الطغاة والمترفين: رفض ممارساتهم، والخضوع لله تعالى فحسب، والهجرة إلى أرض الله الواسعة، لإنضاج رؤية الموقف على حقيقته، والتسلح بالوعي والقوة، والعودة لمقاومة الظالمين[1]

* وفي مجال التوازن القيمي: يقدم لنا القرآن الكريم صيغة للنشاط البشري على الأرض تتميز بالتوازن (والتداخل والتكامل) بين قيم الروح وقوى المادة (نفخة الروح + قبضة التراب).

وإن أي خلل في هذا التوازن الذي يؤكده القرآن ويدعو إليه كشرط أساسي للاستخلاف، سيؤدي ــ بالضرورة ــ إلى تفكك وانحلال الفرد والجماعة وتمزقهما وتشتتهما، الأمر الذي يقود، بلا ريب، إلى تأزم في الفعالية البشرية، وبالتالي في تدفق معطياتها الحضارية، ممّا يعرض الجماعة إلى انتكاسة قاسية قد تأتي عليها من القواعد[2].

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 282 و 283

(2) انظر: المرجع السابق، ص 294

إن مسألة التوازن عميقة في نسيج القرآن الكريم، وبحيث إننا نراها في أكثر من اتجاه، وتتلبس في أكثر من شكل.. فمثلاً، إنه يأمر بأخذ الزينة حتّى عند التجرد للعبادة في المسجد. والمحرم أو المرفوض في الإسلام هو الفاحشة، أيا كان مصدرها (الجسد أو الروح) وليس ثمّة رفض أو احتقار للجسد بما هو جسد أو للغرائز بما هي غرائز[1].

وإن إحدى كبريات البدهيات الدينية في القرآن الكريم، أن الحلال هو القاعدة العريضة في ميادين الإشباع الغريزي جميعاً، طعاماً وشراباً وجنساً، وأن التحريم مسألة إستثنائية محدودة المساحة، حتّى إن القرآن الكريم ليعتبر توسيعها بشكل اعتباطي، افتراء على الله تعال، ويكون من وظائف الأنبياء والرسل إعادة إلى الأمور إلى نصابها وتصحيح التزوير[2].

ويؤكد القرآن الكريم، دائماً، وبوضوح تام، على الأهمية التي يوليها للمسألة المادية، إلا أنه يضع دائماً في صميم العلاقات والممارسات المادية (ولا نقول بمواجهتها، إذا إن القرآن الكريم يرفض الثنائية والازدواج) قضايا الروح والقيم والأهداف البشرية العليا، التي تحفظ توازن الموقف البشري في الأرض، وتمكنه من أداء مهمة الاستخلاف الضخمة المنوطة به، وتحركه باتجاه الهدف الأشمل الذي خلق من أجله، ألا وهو عبادة الله تعالى وحده، والتلقي عنه، والتوجه إليه.. أخذاً وعطاء[3].

* (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا، ورأوا العذاب، وتقطعت بهم الأسباب. وقال الذين اتبعوا: لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار) ــ البقرة: 166 ــ 167.
* (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا: فيم كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض. قالوا: ألم تكن أرض الله الواسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا. إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً) ــ النساء: 97 ــ 98.

+ الأحزاب: 67 ــ 68. وإبراهيم: 31 ــ 32 و 45. والأعراف: 31 ــ 32. والعنكبوت: 56 والتوبة: 14. والأنفال: 46 ــ 53. والرعد: 11. وآل عمران: 14 ــ 17.

11. في سقوط الدول والحضارات

يجمع معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات.. فهيغل ــ في مثاليته ــ يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة، ثمَّ ما يلبث أن يطيح بها باتجاه الفكرة

(1) انظر: المرجع السابق، ص 295
(2) انظر: المرجع السابق، ص 297
(3) انظر: المرجع السابق، ص 300

الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يتون فيه التاريخ، بشتى معطياته، تعبيراً متجلياً كاملاً لهذا العقل. ويخضع ماركس حركة التاريخ، بدولها وحضاراتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الإنتاج وانعكاسه على الظروف، وإن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ولكن ماركس لا يلبث أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته، عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه، في أحد جوانبه، الديالكتيك الهيغلي الذي يؤول بحركة العالم إلى السكون والكف عن التغير بمجرد بلوغها مرحلة تجلي المتوحد!! أمّا اشبنغلر وتوينبي فيعلنان عن حتمية السقوط كأمر لا مفر منه. وبينما يغرق اشبنغلر في تشاؤميته نجد توينبي يقع، هو الآخر، في تناقض صريح، عندما يؤكد، في الأجزاء الأخيرة من دراسته للتاريخ، على أن هناك أملاً في بقاء الحضارة الغربية المعاصرة بوجه الأعاصير[1]. فما هو الموقف الإسلامي في هذا الصدد؟

يقرر القرآن الكريم حقيقة مداولة الأيام بين الناس. وتوحي "المداولة" بالحركة الدائمة، وبالتجدد، وبالأمل، وتقرر أن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثمّ فلا داعي لليأس والهزيمة، فمن هم الآن في القمة، ستنزلهم حركة الأيام إلى الحضيض، ومن هم في القاع، ستصعد بهم الحركة نفسها ـ من خلال فعلهم الحر وحركتهم واختيارهم ـ إلى القمة. وتحمل المداولة القرآنية كافة جوانب إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفعال، وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهوان وتكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور، والشجاع الشجاع هو الذي يحصل على صعدة أكثر في تاريخ هذه الحياة الدنيا التي تدور فيها المواقف ولا تستكين لأحد [2].

وإن الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه عن غيره، هو أنه يطرح، إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته "الحتمية التفاؤلية".. إنه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر، في الوقت نفسه، إمكانية أية أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشئ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة، أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وأولها عملية التغيير الداخلي، أي تغيير ما بالنفس تغييراً يمتد إلى كافة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات، ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان (فرداً وجماعة) من مواجهة حركة التاريخ. فالقرآن الكريم يطرح، إذن، مبدأ التغيير الذاتي مقابل حتمية السقوط، والمداولة كوسيلة للاستعادة، ولا نقول للاستمرار، لأنه ليس بإمكان أية جماعة بشرية أن تظل متوترة الإرادة في مواجهة التحديات الدائمة، قرناً بعد قرن، دون أن تضعف أو تغفل أو تفقد توترها هذا، فتتخلى عن مكانها المتقدم للجماعة الأكثر استعداداً وحيوية وتوتراً [3].

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص 255

(2) انظر: المرجع السابق، ص 259

(3) انظر: المرجع السابق، ص 261 و 262

إن الأسباب الرئيسية لسقوط الدول والأمم والحضارات هي: وجود قيادة ظالمة وقاعدة ساكنة خانعة قابلة بالظلم، واجتماع الترف والحرمان، وتفشي الأخلاق الهابطة، وافتقاد التوازن بين الروح والمادة. إن السقوط نتيجة منطقية لمخالفة شروط الاستخلاف[1]

ولتفادي أسباب السقوط، لا بد من الجهاد، بتغيير ما بالنفس باتجاه الالتزام بالقيم الأخلاقية التي جاء بها الدين، والعمل على إتاحة حرية الاعتقاد الإنسان حيثما كان هذا الإنسان.. الجهاد الذي هو مبرر وجود الجماعة الإسلامية في كل زمان ومكان، أو مفتاح دورها في الأرض، وهدفها العقيدي، ومعامل توحدها، وضامن ديمومتها وتطورها.. وبدون هذه الحركة الجهادية، يسقط هذا المبرر، ويضيع المفتاح، وتفقد الجماعة المسلمة قدرتها على التوحد والتماسك والاستمرارية والبقاء"[2].

* (وتلك الأيام نداولها بين الناس) ـ آل عمران: 140.
* (ذلك أن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم قط حتى يغيروا ما بأنفسهم) ـ الأنفال: 53.
* (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) ـ الإسراء: 16

+ هود: 8. والحجر: 4ـ 5ـ و 24. والأعراف: 34. وآل عمران: 178. والنحل: 61. والرعد، 11، والبقرة: 134 و 286. غافر: 29. الأنعام: 129و 147.

12. بمثابة خلاصة

لقد خلق الله تعالى الكون، ثم خلق الإنسان، وجعله خليفة في إعمار الأرض، ومنحه حرية الاختيار بين البدائل ووسيلة الاختيار التي هي العقل، وزوده بالقدرة على التعلم والفعل والاستيعاب، وسخر له كل الكائنات الأخرى، وأرسل إليه الدين طريقة للعبادة (التي هي الهدف من خلق الإنسان)، شاملة الجوانب المعنوية والشعائرية والعملية، من أجل تحقيق مصلحة البشر في الدنيا والآخرة.

وهكذا، فالإنسان (وخلافاً لما تقول به التفاسير الوضيعة للتاريخ)، هو العامل الحاسم في مسيرة التاريخ. أمّا الفعل الإلهي في التاريخ فيكون إما مباشراً (لتذكير الناس بخالقهم)، ومعاقبة الكافرين)، أو غير مباشر عن طريق الحرية الإنسانية التي هي في مداها البعيد جزء من إرادة الله في خلق الأفعال والأحداث. وليس التاريخ مسرحاً للعبث، ولكنه محكوم بسننية صارمة وثابتة تقوم على المقدمات والنتائج المنطقية، وخضع للصراع الذي يحرك مياه التاريخ (فلا تركد ولا تسكن ولا تفسد)، فيحرك الحياة نحو الأحسن. الصراع الذي هو صارع على مستوى الكون والطبيعة (بين السالب والموجب مثلاً)، وصراع داخلي بين الإنسان والشيطان (الذي هو الجهاد الأكبر)، وصراع

(1) انظر المرجع السابق، ص 266
(2) المرجع السابق، ص 292

خارجي أو تدافع في العلاقات بين البشر ضد أولياء الشيطان (وهو الجهاد). وليس صحيحاً أن حركة التاريخ نتيجة للصراع بين النقيضين فقط (كما تقول التفاسير الوضعية)، ولكنها، أيضاً، نتيجة الاستجابة الداخلية لنداء من فوق هو نداء القيم والمثل العليا.

وتبقى الدول والحضارات، وتتقدم، ما بقيت ملتزمة بشروط الاستخلاف. فإذا ما تحللت منها بممارسات معينة (مثل: ظلم القيادة وخنوع القاعدة، واجتماع الترف والحرمان، وشيوع الأخلاق الهابطة، وافتقاد التوازن بين الروح والمادة)، تدهورت وانهارت وهزمت أمام الدول والحضارات الأخرى. ولكنها تستطيع (إذا ما عادت إلى الالتزام بشروط الاستخلاف ابتداء من تغيير ما بالنفس) أن تعود لتمارس دورها في مسيرة التاريخ.





كتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق لأبي العباس المقري

د.عبد القادر شرشار(*)

*مقدمة:

***أبو** العباس أحمد بن محمد المقري التلمساني واحد من أعلام القرن السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، سطعت فضيلته العلمية في تلمسان وفاس بالمغرب العربي، وذاعت في مصر والحجاز وبلاد الشام بالمشرق العربي إبان حكم العثمانيين الأتراك. وقد شهد له معاصرود بالإمامة والفضل، في الفقه وأصوله، وفي الحديث وعلوم القرآن، وفي علوم العربية، وتدل آثاره الحسان على علم وفهم، ورواية ودراية، وإتقان وإحسان، ويعتبر "كتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق" من الآثار المفقودة لأبي العباس المقري لولا الهدية التي قدمتها حفيدة المستشرق الفرنسي جورج ديلفان سنة 1993م للمكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة، والمتمثلة في مجموعة من المخطوطات من بينها رحلة المقري هذه.*

الدافع إلى الرحلة في الثقافات الإنسانية:

كان هم الناس عموماً في البلدان والأجناس المختلفة والأماكن والأزمان حب السفر والشغف بمعرفة العالم المحيط بهم، وعلى الرغم من محاولة هؤلاء اعتبار ذلك سعياً وراء غايات بذاتها، لكنهم في الحقيقة يكونون مدفوعين برغبة لا تعرف الحدود لفهم واستيعاب الآخر، الغريب، والمختلف، وإقحام الذات في ماهو أبعد من الآفاق المعروفة والولوج بها إلى فضاءات مجهولة وخرافية التفاصيل أحياناً. وربما علل الفاتحون العظام أمثال الاسكندر الأكبر، أو جنكيز خان أو نابليون أو شخصيات على طرازهم انجذابهم الجامح للغزو والفتوحات بالضرورة العسكرية والسياسية والاقتصادية، وذلك إخفاء لدوافعهم الشخصية في حب المغامرة.

* جامعة وهران –الجزائر.

وربما تستر بعض الرحالة العرب، ومنهم المقري عن ذكر الأسباب الحقيقية التي تدفعهم لذلك، كالفرار من إحباطات شخصية، أو مضايقات سياسية أو خوف من مصير مجهول. كل هذه الأسباب وغيرها يمكن أن يؤسس إلى فكرة الرحلة.

ليس في نيتنا في هذه المداخلة دراسة خطاب الرحالة المغاربة حول المشرق، فلقد وجدنا أن في التعريف بماهية الرحلة ومضمونها وتطور هذا المضمون، بالإضافة إلى التعريف بصاحب الرحلة وطبقته ودوافع انتقاله إلى المشرق مساهمة أولية لا غنى عنها قبل إبداء الرأي التقييمي في ما كتبه.

الرحلة والسفر في الثقافة العربية والإسلامية قبل النهضة:

يبدو أن الإنسان العربي المسلم متعطش بطبعه لمعرفة العالم، فهو شغوف بالذات لرصد تفاصيل الأعياد والمناسبات والعجائب التي تظهر غير ذات أهمية بالنسبة لنا اليوم، فقد احتوت كتب الرحلات العربية على موروث مهم، وصفوا فيه مسالك الطرق، وصنفوا الأماكن والحيوانات، والثقافات والبلدان التي عرفوها في العوالم التي حلوا بها أو تخيلوها، وقد يعكس بعضاً من ذلك شغفهم بسرد العجائب والغرائب، فحتى الرسائل التاريخية والجغرافية الخاصة بطبيعة الأماكن كانت موشاة بحوادث وأخبار عجيبة، فهي بدلاً من أن تكتفي بذكر الحقائق الموصوفة نجدها قد تعمدت أسلوب الإثارة الأدبية عند القارئ المثقف المتلقي لهذه الحكايات[1].

لقد تعود مؤلفو كتب التاريخ والجغرافيا والرحلات والعجائب على حشوها بوقائع غريبة، وأمور مذهلة، وكائنات خرافية، وقد قدمت الصين والهند والسند العجيبة والبعيدة موضوعاً طبيعياً لهذا النوع من الروايات، وهي القصص التي لا يمكن إثبات صحتها أو بطلانها، ولهذا صنفت مواضيعها في واحد من الأجناس الأدبية الآتية:

كتب الرحلات.

كتب العجائب.

كتب الفرج بعد الشدة والضيق.

إن الحماس الذي عرفه العرب المسلمون للفتح ومد صرح الدولة الإسلامية سرعان ما طغى عليه حبهم للثقافة والانفتاح على العالم والترحال. وكانت الدوافع الأولى للسفر والرحلة عند المسلمين هي حاجتهم الأساسية لشد الرحال نحو مكة لأداء فريضة الحج، خاصة مع توسع رقعة العالم الإسلامي، ثم ظهرت الحاجة بعد ذلك لزيارة العلماء والأولياء والصالحين للأخذ عنهم أو التبرك بمعرفتهم، فقد عرف عن المسلمين السفر طلباً للعلم، عملاً بالحديث الشريف: "اطلبوا العلم ولو بالصين"، كما كانت الرحلة من الدوافع المهمة التي ساهمت في تطور علم الحديث الذي تطلب

---

(1) الرحالة المسلمون الذين زاروا الصين خلال القرون الوسطى: رافئيل إسرائيلي، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، مجلة دراسات شرقية، العددان "20/19"، باريس، 2003، ص58.

من علمائه الأتقياء، أن يدققوا في تفاصيل ناقل الحديث، وأماكن سكناه، وخلفيته الأسرية، وأمانته الشخصية لتأكيد أهمية ومصداقية وموثوقية النص الذي أورد فيه الحديث، أدى هذا كله إلى الاهتمام بالكتابات الطوبوغرافية والجغرافية والتاريخية، وقد تطلبت هذه المجالات العلمية الجديدة قدراً كبيراً من السفر، وأنتجت جنساً أدبياً هو أدب "الرحلة"، كمادة أدبية في حياكة نسيج متين من الحقائق العلمية والثقافية والتاريخية مع زركشتها أحياناً بزخرف خيالي خصب كان الرحالون يطوعونه لأغراض معلنة أو خفية[1].

ويمكن اعتبار كتاب الرحلة تدويناً دقيقاً يومياً للمشاهد والملاحظات، لكن هذا النوع من الإنتاج الفكري والأدبي والجغرافي الذي عظم انتشاره في فترة متقدمة من تاريخ الإسلام لم يكن واضح الحدود، فهو فعل كتابي مناسب لكل فن لأنه يمكن أن يُسكب فيه أي شيء من التوسيعات العلمية وفهارس المتاحف وحكايات القبائل وغيرها.[2]

وعلى الرغم من طغيان الطابع الوثائقي على هذا النوع من كتب الرحلات يبقى نوعاً من التعبير الأدبي الهجين والضبابي، لكن الاطلاع عليه يفضي إلى قيمة كبيرة قد تكون محصلة لمعارف جمة.[3]

الرحلة إلى المشرق:

على الرغم من ارتفاع مستوى الكتابة التاريخية العربية وكتب الجغرافيا، فإن المعرفة المغاربية الإسلامية عن المشرق، والعكس بقيت متناثرة، وقليلة الدقة، حيث كان أغلبها مثقلاً بالفجوات والأخبار الخاطئة أحياناً. لذلك كانت رحلة المقري للمغرب والمشرق خلال الحكم العثماني الفرصة المناسبة للمغاربة والمشارقة لأن يوسعوا اتصالهم، بعدما كانت هذه الاتصالات تعرف فترات انقطاع.

على هذا الأساس يكون هذا النمط من الرحلة تأريخاً غير رسمي، أتاحه هذا النوع من الكتابة (أدب الرحلة)، استطاع أن يقدم الكثير من المعلومات عن المغرب والمشرق، ساهمت بلا شك في التعريف بالمنطقتين على نطاق واسع، أكثر مما قدمته الأعمال التاريخية والجغرافية المتخصصة للطابع التوثيقي الذي اعتمدته.

يطرح كتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق لأبي العباس أحمد المقري جملة من التساؤلات الفكرية حول نشر الفكر والآداب المغاربية المرتحل إلى بلاد المشرق، وضمن هذا السياق تكشف

(1) الرحالة المسلمون الذين زاروا الصين خلال القرون الوسطى، مرجع سابق، ص59-60.

(2) الرحلة وكتب الرحلات الأوروبية إلى المشرق حتى نهاية القرن الثامن عشر، د.جبور الدويهي، مجلة الفكر العربي، العدد الثاني والثلاثون، يونيو 1983. ص58.

(3) المشرق في أدب الرحلة الفرنسيين بين حربي 1914 و1939، د.جان جبور، مجلة الفكر العربي، العدد 32، يونيو 1983، ص70.

الرحلة ذلك التكامل الفكري والحضاري في مؤلفات الرحالة من خلال التواصل بين العلماء وطلاب العلم سواء عبر الرحلات أم عبر المراسلات والقراءات المختلفة، وفي الوقت ذاته تجلي الحرص الشديد لدى المقري على الاحتفاظ بهويته المغاربية على الرغم من التباين الحاصل أحياناً بين البيئتين: المشرقية والمغاربية في التكوين الثقافي، إن هذا الشعور (الإحساس المغاربي) كان القاسم المشترك لدى رحّالينا المغاربة على اختلاف موضوعاتهم وأسلوب كتاباتهم.

وحتى ظهور البعثات العلمية في القرن الثامن عشر، كانت الرحلة إلى المشرق نوعاً من التكملة لا غنى عنها لتربية طالب العلم وتكوينه الديني والمعرفي. كما كانت وسيلة للعالم للتعريف بعلمه ومهاراته.

وانطلاقاً من الأهمية التي نعلقها على كتاب رحلة المقري إلى المغرب والمشرق رأينا ضرورة تقديمه ببعض الإسهاب، لكننا مع ذلك لا نرى فائدة كبيرة من الاستعاضة بهذه القراءة عن العودة إلى نص الرحلة ذاتها.

كلمة عن المؤلف: مؤلف كتاب الرحلة هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش بن محمد المقري التلمساني، المولود سنة *986*هـ/*1578*م، والمتوفى سنة *1041*هـ/ *1631*م.

ليس الهدف ها هنا، بسط القول عن حياة المقري، وإنما يمكن الاقتصار على أهم ما لابد منه، لأن حياة المقري مبسوطة في كثير من المصادر والمراجع، ويأتي في مقدمتها كتب المقري نفسه وهي نفح الطيب، وروضة الأس، وأزهار الرياض، وفتح المتعال، وكتاب الرحلة هذا.

ومن المصادر التي ترجمت للمقري، خلاصة الأثر للمحبي، ورحلة العياشي، وصفوة من انتشر لمحمد الأفراني، ونشر المثاني للقادري وغيرها. أما المراجع الحديثة فمنها أطروحة المقري وكتابه نفح الطيب لمحمد بن عبد الكريم،وكتاب المقري صاحب نفح الطيب للجنحاني، وتراجم إسلامية لعبد الله عنان، والمقري لعثمان الكعاك، والزاوية الدلائلية لمحمد حجي، وتحقيق كتاب الرحلة لمحمد بن معمر.[1]

والمقري ابن عائلة وابن مدينة على حد تعبير الدكتور محمد بن معمر، فهو ابن عائلة المقري ذات التاريخ العريق التي تعود أصولها إلى القبيلة العربية الشهيرة وهي قريش، وقد أثبت قرشية هذه العائلة المقري نفسه وابن الخطيب وابن خلدون وابن الأحمر وابن مرزوق.

ثم إن المقري ابن مدينة هي تلمسان (الجزائر) حيث ولد ونشأ وقرأ وتعلم، وكانت المدينة عاصمة للدولة الزيانية لعدة قرون قبل مجيء العثمانيين، فاشتهرت برصيدها الثقافي الكبير لكثرة علمائها، وتنوع علومها، وتعدد مكتباتها، ووفرة مدارسها. وفي التاريخ الذي ولد فيه المؤلف كان قد مر على دخول الأتراك العثمانيين المدينة ثلاثة عقود من الزمن، الأمر الذي أفقدها أهميتها العلمية

---

[1] رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، أبو العباس أحمد المقري، تحقيق: د.محمد بن معمر، مكتبة الرشاد، الجزائر، *2004*، ص*05*.

والسياسية، بسبب معاملة الأتراك لأهلها، وكذلك الحروب والفتن الداخلية التي كانت قد عرفتها الدولة الزيانية في أخريات أيامها، وعلاقتها بالإسبان في وهران، وضغط بني وطاس ثم السعديين عليها من الغرب والعثمانيين من الشرق، كل ذلك دفع الكثير من علمائها وأدبائها وشرفائها ممن فقدوا الشعور بالراحة إلى الهجرة منها شرقاً وغرباً، وقد اكتفى المقري بالأخذ عمن بقي من العلماء والفقهاء مقيماً لم يهاجر.[1]

وفي الثالثة والعشرين من عمره غادر تلمسان قاصداً مدينة فاس التي حل بها في صفر سنة 1009 هـ، ومنها إلى مراكش حيث اتصل بأبي العباس أحمد المنصور الذهبي، أشهر سلاطين السعديين وقمة مجدهم ووساطة عقد ملكهم، الذي اشتهر بعظائم الأعمال، وكانت فكرة حكمه من أزهى فترات التاريخ السعدي سياسياً واقتصادياً وثقافياً.[2]

ومكث المقري هناك متنقلاً بين فاس ومراكش، عايش خلالها أحداثاً سياسية بارزة في تاريخ المغرب، من أهمها وأشيرها أزمة العرائش، فبعد موت المنصور الذهبي دخل المغرب الأقصى مرحلة اتسمت بالصراع والتطاحن حول العرش بين الأبناء الثلاثة: أبو عبد الله محمد الشيخ المأمون، وأبو فارس عبد الله الواثق، وزيدان الناصر. وفي خضم الصراع بين الأخوة الأمراء استفحل أمر الأمير زيدان الذي تكلم به أهل فاس وسائر بلاد المغرب في الوقت الذي ازدادت فيه سمعة المأمون سوءً، إذ رفضته القلوب وضاق أهل فاس بشؤمه ذرعاً.[3]

وبسبب هذه العزلة انتقل المأمون إلى العرائش ومنها إلى القصر الكبير، وهناك اتخذ قراره الخطير وهو طلب النجدة من نصارى الإسبان لتمكينه من العرش. ولما خاف المأمون الفضيحة وإنكار الخاصة والعامة عليه صنعيته، احتال وكتب في ذلك سؤالاً إلى علماء فاس وغيرها يطلب فتوى تجيز له فدي أولاده من أيدي الكفار. فانقسم الفقهاء والعلماء في موقفهم من هذه الفتوى إلى طوائف ثلاث بين مبيح للمأمون ما فعل اتقاء لشره وخوفاً من بطشه، وبين منكر عليه عمله ومغلظ له في الملام، وبين مختف عن الأنظار حتى تصدر الفتوى عن غيره، وكان المقري من الطائفة التي اختفت[4].

وقد قدرت العامة والخاصة في فاس هذا الموقف من المقري واعتبرته تصرفاً شرعياً وازداد احترامها له.و بعد مدة من هذه الفتنة رقي إلى أعلى منصب في جامع القرويين وذلك سنة 1022 هـ تاريخ وفاة الشيخ أبي عبد الله محمد الهواري خطيب الجامع. غير أن المقري أحسّ بأن الأمور تسير على غير ما يرام بسبب التطورات الخطيرة التي عرفها المغرب الأقصى، لذلك قرر الرحيل، سيما وأنه اتهم بالميل إلى عرب الشراقة. ففي أواخر سنة 1027هـ/ غادر المغرب الذي أصبح

(1) المصدر السابق، ص 06.
(2) نفح الطيب، المقري، دار صادر، ج1، ص 13.
(3) المصدر السابق، ص 13 وما بعدها.
(4) رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، ص 6.

أمــنه منعدماً وأوضاعه متدهورة، تاركاً وراءه زوجته وابنته وخزانة كتبه، بعد أن قضى فيه أربعة عشر عاماً.[1]

ومــن ميــناء تطــوان ركب السفينة التي عرجت به على الجزائر وتونس فسوسة وصولاً إلى الإســكندرية ومــنها إلى القاهرة التي دخلها في رجب من عام 1028هــ، وفي ذي القعدة من السنة نفســها توجــه صوب مكة المكرمة وأدى العمرة وبقي هناك ينتظر موسم الحج، وبعد أداء الفريضة توجه إلى المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي شهر محرم من 1029هــ/ 1620م عاد المقري من الحرمين الشريفين إلى مصر.

ومــنذ ذلك التاريخ أخذ يكرر السفر من القاهرة إلى الحرمين الشريفين وبيت المقدس ودمشق، فكــان دخولــه إلى مكة المكرمة للحج خمس مرات، وزيارته للمدينة المنورة سبع مرات، أما بيت المقــدس فقــد ســافر إليه ثلاث مرات، وأما دمشق فقد رحل إليها مرتين، وعند عزمه العودة إليها والاستقرار بها في المرة الثالثة وافاه الأجل، فيكون المقري قد قضى حوالي أربعة عشر عاماً متنقلاً بيــن مصر والحجاز والشام، كلها في طاعة الله وعبادته وتدريس العلم والتأليف ووضع المصنفات المختلفة حتى وافته المنية سنة 1041هــ/ 1632م بالقاهرة.

وقــد تــرك المقري وراءه ثروة هائلة من المؤلفات التي كتبها بتلمسان وفاس ومصر والحجاز والشام في فنون الأدب والتاريخ و الفقه والعقائد، وهي تقارب الأربعين تأليفاً حسب ما أحصاه محمد بن عبد الكريم صاحب "المقري وكتابه نفح الطيب"، وأوردها المحقق في مقدمته.

كتاب رحلة المقري إلى المغرب والمشرق:

لــيس ثمــة أدنى شك في أن هذا الكتاب من وضع أبي العباس أحمد المقري، إذ لا تكاد تخلو صــفحة مــن صفحاته من ذكره أو الإشارة إليه، سواء من خلال توقيعاته في آخر رسائله وقصائده التي كان يبعث بها إلى غيره، أو ماكان يبعثه غيره إليه، أو في سياق الحديث عن نفسه.[2]

ويذكر محقق الرحلة الدكتور محمد بن معمر أن المخطوط قبل أن يؤول إلى جورج ديلفان كان فــي مكتــبة الشــيخ حميدة بن محمد العمالي وهو ما يستفاد من التوقيع المفيد على إحدى صفحات المخطــوط بخط وحبر مخالف.[3] والشيخ العمالي من مواليد العاصمة في بداية القرن التاسع عشر، تتلمذ لعلماء عصره أمثال محمد بن الشاهد ومصطفى الكبابطي وحمودة المقايسي وأحمد بن الكاهية ومحمــد الصالح الضوي وغيرهم، تولى مناصب شرعي سامية ووظائف دينية عالية، منها القضاء والفــتوى والإمامــة والــتدريس، وكــان جماعة للكتب مشهورا بين العلماء باقتناء نفائسها ونوادر المخطوطــات حتى صار مضرب الأمثال في ذلك بين علماء المغرب. توفي سنة 1873م بالجزائر

(1) المصدر السابق، ص 6.
(2) رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، تحقيق: د.محمد بن معمر، ص 09.
(3) المصدر السابق، ص 15.

العاصمة.

ونسجل خطوة جديدة مع تحقيق كتاب الرحلة في فهم المقري، حيث استوفى المحقق الدكتور محمد بن معمر شروط التحقيق الضرورية، وقد تطلب هذا العمل الشاق من الباحث جهداً غير يسير لترتيب المادة وتبويبها خاصة إذا علمنا أن المخطوط المعتمد عليه مبتور، حيث فقدت بدايته ونهايته مما حدا بالمحقق إلى إجراء تصميم جديد في ترتيب المادة فوضع عناوين وأرقاماً، وبوب المتن، فأعطاه وجهاً لائقاً يسرّ قراءته، بالإضافة إلى تدبيج مقدمة وافية عن المؤلف والعصر، والمدونة المحققة وأسلوب الكتابة وغيرها من الأمور الضرورية في هذا المجال.

ونقدر بشكل خاص المحاولة المنهجية للمحقق الهادفة إلى تسهيل القراءة بما وفره من فهارس للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وفهارس للأعلام وأخرى للأماكن والبلدان، وبما أثبته من مصادر ومراجع للتحقيق، وكلها أمور تشهد على جدية هذا الباحث وحرصه على الدقة العلمية في ثبت المعلومات ومناقشتها وتخريج بعضها بشكل ينمّ عن ذكاء حادّ.

عنوان الكتاب:

أما فيما يخص عنوان الكتاب، وهو رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، يذكر المحقق في المقدمة أنه لم يعثر على كتاب بهذا العنوان ضمن قائمة مؤلفات المقري التي وضعها مترجموه القدامى والمحدثون، كما انعدمت الإشارة إلى أي عنوان في ثنايا الرحلة من طرف المؤلف. ويؤكد هذا الإشكال محقق الرحلة الذي اعتمد نسخة واحدة في التحقيق مبتورة البداية والنهاية، إلا أن مايمكن الاطمئنان إليه هو أن كتباً أخرى للمؤلف لا تزال في حكم المفقود، وأن بعض عناوينها تبعث على احتمال تطابقها مع محتوى الرحلة مثل كتاب الغث والسمين والرث والثمين، والبدأة والنشأة، وغيرهما.

يستفاد من محتوى الكتاب أنه من المؤلفات الأخيرة التي وضعها المقري، حيث ذكر أن أحمد ابن شاهين وهو الذي اقترح عليه تأليف كتاب نفح الطيب، قد استدعاه إلى بيته في محرم سنة 1041 هـ حين زار دمشق للمرة الثانية، قبل عودته إلى القاهرة ووفاته بها في جمادى الثانية من السنة نفسها، فالمدة الواقعة بين التاريخ الوارد في الكتاب وبين تاريخ وفاته أقل من خمسة أشهر، ويبدو أن أخبار المقري قد انقطعت ابتداء من أواخر ربيع الأول سنة 1041هـ وهو التاريخ الذي بعث فيه رسالة إلى شيخه محمد الدلائي صاحب الزاوية الدلائية.

يحتوي كتاب الرحلة على معلومات هامة، تتعلق بحياة المقري الشخصية في تلمسان والمغرب الأقصى ومصر والشام والحجاز، يعالج في الرحلة الحياة الثقافية والأدبية في عصره، وتتضمن الرحلة معلومات تاريخية عن بلاد المغرب وأرض الحجاز واليمن، وبعض القضايا الفقهية والعقدية وغير ذلك.

وما يلاحظ عموماً هو أن الرحلة لم تكن مجرد مشاهدات سياحية كما هو الشأن في أدب

الرحلات، ولم تكن أيضاً صادرة عن حاجة سياسية أو طائفية وإن خالطت الرؤية الذاتية التي اتسعت عبر الرحلة لتغدو معبرة عن السياسة والاجتماع، فالمقري لم يعن كثيراً بوصف ما شاهده من مظاهر العمران في المدن التي زارها في المشرق أو المغرب، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن هذه المظاهر أضحت من الأمور المعروفة لدى الناس؛ فلا تصوير للمؤسسات السياسية أو الاقتصادية، ولا وصف للشوارع والحدائق والساحات العامة، وإنما التفت المقري إلى أعمق من ذلك، إلى مظاهر الحياة العلمية، فوصفها وصفاً ينم عن خبرة وثقافة عاليين لم نلمسهما عند من سبقه من الرحالين.

جديد ما يتضمنه كتاب الرحلة:

يتمثل جديد ما يتضمنه كتاب الرحلة في خصوصية المعلومات المتصلة بجانب تتعلق بحياة المؤلف الشخصية، الأمر الذي يجعل طروحات مترجميه في حاجة إلى مراجعة وتدقيق، فقد ذكر مترجموه القدامى والمحدثون[1] مثلاً أنه بنى بامرأتين فقط وهما زوجته المغربية التي بنى بها أيام إقامته في فاس وولدت له أنثى سنة 1026هـ كما أخبرنا في هذه الرحلة، وحين رحل إلى المشرق ترك المرأة وابنتها ولم يعد إليهما، وأما الزوجة الثانية فهي مصرية من عائلة السادات الوفائيين وقد بنى بها عندما استقر في القاهرة. غير أن نصوص الرحلة تفيد بأنه تزوج بثلاثة نساء وليس اثنتين فقط، فقد بنى قبل المغربية والمصرية بامرأة تلمسانية وهي بنت المفتي محمد بن عبد الرحمن بن جلال التلمساني مفتي تلمسان وفاس، ولم يخبرنا المؤلف فيما إذا كان زواجه منها قد تم بتلمسان أو ي مدينة فاس وتاريخ ذلك[2].

وأما أولاده فقد أخبرنا مترجموه أن المقري لم يرزق طوال حياته سوى بأنثيين فقط، بنت المغربية والتي عاشت حتى تزوجت، وبنت المصرية التي توفيت صغيرة، وأنه لم ينجب ذكراً، ولكن نصوص الرحلة تثبت العكس، فهي تؤكد أنه رزق بذكر من زوجته المصرية واسمه محمد المكي، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في ثلاثة مواطن من الرحلة، وقد مات ولده صغيراً وقد تلقى المقري سيلاً من رسائل التعزية أورد بعضها المتعلق بابنته في نفح الطيب.

أما عن أسباب رحلته من المغرب الأقصى إلى المشرق، فقد اضطربت حولها الآراء واختلفت الأقوال وإن كانت في مجملها تتفق على أنها سياسية، ومنها أن سلطان المغرب هو الذي أجبر المقري على مغادرة المدينة، وأنه خرج متخفياً، وهو رأي غير سديد بدليل ما ورد في الرحلة من

---

[1] ممن ترجم للمقري: ابن عبد الكريم محمد، المقري وكتابه نفح الطيب، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).
-الجنحاني الحبيب، المقري صاحب نفح الطيب، مطبعة النهضة، تونس، 1955.
-حسن محمد عبد الغني، المقري، صاحب نفح الطيب، مطبعة الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966.
-بعض مقدمات المحققين لكتاب نفح الطيب، كمقدمة الدكتور: إحسان عباس(1968)، ومقدمة المحقق: مصطفى السقا وآخرين (1978).

[2] رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، تحقيق: د.محمد بن معمر، ص10.

أن المؤلف هو الذي استأذن ملك المغرب صاحب فاس وهو الغالب بالله عبد الله بن المأمون في السماح له بالرحيل. وقد أذن له في ذلك وكتب في شأنه رسالة من إنشاء محمد بن أحمد الفاسي[1] إلى سلطان الحجاز شريف مكة يخبره عن قدوم المؤلف إليه ويبلغه عن علمه وفضله ومكانته ويوصيه به خيراً[2].

كما أن هناك مسألة هامة تتعلق بنزول المقري مدينة الجزائر وتونس وسوسة واتصاله بعلماء هذه المدن وهو في طريق الرحلة من المغرب صوب المشرق. وباستثناء إشارة المقري في منظومته فتح المتعال إلى أنه نزل بهذه المدن فإن بقية المصادر لم تشر إلى ذلك قط، لكن نصوص الرحلة تؤكد لنا نزوله بهذه المدن واتصاله بعلمائها وتواريخ ذلك، إذ يخبرنا المقري أنه نزل بالجزائر العاصمة يوم الخامس والعشرين من ذي الحجة سنة *1027* هـ، حيث خرج إلى رأس تافورة صحبة جماعة من الأعيان منهم مفتي الحنفية الخطيب محمود بن حسين بن قرمان، والشاعر الأديب محمد بن راس العين الذي تبادل معه نظم الشعر بمناسبة هذا الاجتماع، كما التقى بعالم الجزائر وفقيهها الشيخ سعيد قدورة (ت *1066*هـ)، الذي كان قد رافقه في الأخذ عن عمه سعيد المقري.

وأثناء هذا اللقاء لا غز سعيد قدورة المؤلف في لفظ القوس نثراً فأجابه، كما لاغزه في لفظ الصنّبر بتسعة أبيات، وأجابه المؤلف بأحد عشر بيتاً في حل هذا اللغز[3].

ومن جملة ما قال المقري في مدح مدينة الجزائر المحروسة وعلمائها:[4]

جزائر الغرب لا تطرقك أحزان	**يا بهجة الجهر طابت منك أزمان**
وزادك الله يا أرض الجهاد عُلى	**فكم علا فيك إسلام وإيمان**
وصانك الله من كيد العدى وغدا	**للنصر والعز في مغناك إدمان**
وزانك الله بالشيخ الذي بهرت	**علومه أوحد العليا سليمان**
فاعذر محباً قصير الباع مغتربا	**عن معهد الأنس والأحباب قد بانوا**

ثم غادر مدينة الجزائر وركب البحر متوجهاً إلى تونس، ولما وصلها اتصل بالشيخ أبي عبد الله محمد تاج العارفين بن أبي بكر العثماني التونسي إمام وخطيب جامع الزيتونة، وقبل أن يقدم عليه كتب إليه يطلب منه الإجازة، فأجابه المقري مجيزاً في قصيدة فاقت الأربعين بيتاً وذلك في شهر صفر من سنة *1028*هـ، وهو على وشك أن يركب البحر مواصلاً رحلته نحو مصر. وقد أخبرنا المقري في نفح الطيب أن السفينة ظلت على حذر شديد أثناء مدة السفر من قراصنة الإفرنج

(1) رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، ص *51*.
(2) المصدر السابق، ص *10-11*.
(3) المصدر السابق، ص *72 - 73*.
(4) المصدر السابق، ص *74*.

خصوصاً أهل مالطة الذين كانوا يطاردون مراكب المسلمين في عرض البحر الأبيض المتوسط، وأن وصوله إلى مصر كان بعد خوض بحار، يدهش فيها الفكر ويحار، وأما عن تاريخ دخول مصر فقد أخبرنا في نفح الطيب أن ذلك كان في رجب سنة 1028هـ، وهو ما أكده تلميذه عبد الباقي الحنبلي حين أشار إلى أن المقري لما دخل رجب افتتح البخاري فأتى بما هو أعجب وكان حافظاً أديباً. غير أن كتاب الرحلة يعطي تفاصيل أكثر ويزيل بعض اللبس حين يثبت أن المقري حل بالإسكندرية، بعد رحلته الشاقة في البحر في شهر جمادى الأولى 1028هـ، وتكون كلمة مصر الواردة في النفح وفي نص الحنبلي إنما تعني القاهرة وليس القطر المصري، وعليه فلا تناقض بين النصين وقد ورد في الرحلة أنه قبل دخوله القاهرة أكمل تأليف كتابه إتحاف المغرم المغرى بتكميل شرح الصغرى وهو من العقائد.

كما يحتوي كتاب الرحلة على مخاطبات ومكاتبات ومساجلات ومراسلات المؤلف مع أعيان عصره، من فحول الأدباء والشعراء، والعلماء والفقهاء، والقضاة والأمراء ورجال الإفتاء من المغرب العربي ومصر وأرض الحجاز وبلاد الشام، ومن هؤلاء: محمد بن يوسف الكلشني، وإبراهيم بن محمد الأكرمي، ومحمد بن علي الحريري، وابو بكر الدلائي وابنه محمد، وفتح الله بن محمد البيلوني، ومحمد بن راس العين، وسعيد قدورة، وأيوب بن أحمد الخلوتي، وأحمد شهاب الدين الغنيمي، وغيرهم من الأعلام الأعيان الذين حفلت بهم الرحلة.

كما يتضمن كتاب الرحلة مظهراً من مظاهر النشاط الثقافي للمؤلف، وهو المتمثل في إجازاته النظمية والنثرية التي أجاز بها طلبته وعلماء عصره، وقد فاقت العشرين إجازة، أما عن إجازات العلماء له، فقد تضمن الكتاب إجازة واحدة في هذا الشأن، وتتعلق بإجازة الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوارث الصيفي المالكي المصري للمقري، وجاءت مطولة ومؤرخة في شهر ربيع الأول سنة 1029هـ.

كما يحتوي كتاب الرحلة على مجموعة كبيرة من القصائد والمقطوعات من نظم المقري وبعض أدباء عصره، والكثير منها جاء في فن المدح سواء أكان المؤلف مادحاً أم ممدوحاً، ويبدو أن هذه الظاهرة موجودة في باقي كتب المؤلف. ومن الفنون التي شاعت في عصر المؤلف ظاهرة التلغيز نظماً ونثراً، وقد احتوى الكتاب على بعض النماذج من هذه الظاهرة. وممن لاغز المقري عالم الجزائر وفقيهها سعيد قدورة، وإبراهيم السحوري، وعلي بن أحمد الفاسي في لفظ أمس، ومحمد بن عبد الرحمن الأعمش في كلمة رمضان.

ومما جاء حول لغز سعيد قدورة مايلي: "كتب إلي مفتي الجزائر وعالمها وإمامها وخطيبها الأخ في الله سيدي سعيد الشهير بقدورة حفظه الله/ملغزاً في القوس:

يا بارعاً أربى على ذوي النهى ولامعاً يسمو على نجم السهى

لفظ تراه في كتاب الله أتى مثنى يا أخا انتباه

ولـــم يثـــن فـــيه واصـــطحبه		فـــي الســـفر المـــبرور تســـتطبه

فأجابه المؤلف بما نصه:

الحمـــــد لله الـــــذي ألهمــــا		لحـــل مُشْـــكلِ غــــرًا وأفهمــــا

وصــــلواته علــــى المُقَــــرّبِ		كقـــاب قوســـين النبـــيِّ العربـــي

ثـــم الرضـــى عـــن صـــحبه وعـــترتهْ		الفائزيــــــن بمـــــزايا إثـــــرته

ووارثـــــيه علمـــــاء الملـــــة		الســـــعداء العامليـــــن الجلـــــة

وبعد:

يا صدر الكمال والورع فقد أتانا نظمك الذي عجز عن ألفاظه قاربها، فأسلم القوس إلى باريها، وكيف لا وقد رمى عنها، فلم تحط شريد الفهم.." [1]

ولـم يخـل الكـتاب مـن الإشارات والمعلومات التاريخية التي جاءت متناثرة في ثناياه، وقد تضـمنتها رسـائل المؤلـف إلـى بعض أعلام عصره، فإن كان المقري قد اهتم تخصيصاً بمسائل الحديـث والفقــه والـبلاغة والتلغـيز والشعر والأخبار فلأنها بدون شك كانت تعتبر من المسائل المركـزية، وأنهـا من الأهمية بحيث ينبغي الانطلاق من فهمها وتوضيحها قبل التصدي لأية مسألة أخـرى، وعـبر نقل هذه العلوم والمعارف التي كرس لها المؤلف جزءاً كبيراً من حياته، برهن أبو العـباس المقري التلمساني كيف شارك المغاربة في تطور الحياة الفكرية والسياسية والثقافية والدينية فـي الـبلاد الإسـلامية، كما يعود إليه الفضل في تعريف المغاربة بما كان يجري في المشرق من حـركة علمية وأدبية، وتقريب ماكان يجري في المغرب إلى المشارقة، إضافة إلى أنه نبّه إلى نقاط التقاء كثيرة بين المذاهب الفكرية والدينية في العالم الإسلامي، حيث انطلق منها للبحث عن فهم أكثر شـمولاً لما يجمع بينهما، بعيداً عن الصراعات السياسية والمذهبية، وأمور الحكم، وقد خلت الرحلة مـن كل ذلك، غير أن ما يلاحظ حول بناء الرحلة هو الانقطاع الغريب بين الموضوعات، فليس بها مـن مميزات الخطاب المتماسك شيء يذكر، يأخذ فيه البعض برقاب البعض الآخر، فلا يربط المتن خـيط واصل، ولا يجمع المادة ناظم منسجم، وإنما يقوم بناؤها على تشكيل مادة نصيّة كان المؤلف يتلقاها من أقرانه العلماء من تقريظ أو مدح، أو ماكان يصدر عنه من إجازات ومدح وشكر، أو من تلغـيز ومراسـلات، كما أن هذه المادة النصية لا تخضع لأي بناء كرونولوجي أو جغرافي معين، حيـث تبدأ الرحلة في الصفحة الأولى، بالحديث عن علماء مصر والحجاز وهي مرحلة لاحقة زمنياً في رحلة المقري وإنما كان تجميعها في مؤلف واحد خاضعاً لحس حاولنا تتبعه في المدونة فلم نقف علـى مـا يوصـل الأجزاء والفقرات والمواد، اللهم إلا المواضيع التي لا تكاد تخرج عن المحاور

[1] رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، ص 72.

الآتية:

التقريظ-الإفتاء-الإجازات-أسئلة حول فنون البلاغة والنحو-التلغيز-المدح-المراسلات-النجوى.

كما يلاحظ تداخل كبير بين أخبار ورد ذكرها في نفح الطيب، أعيد ذكرها في الرحلة، وقد يرد تكرار الحادثة نفسها في نص الرحلة ذاتها، ولعل ذلك يعود إلى أنّ المؤلف كان يعتمد في تأليفه على الذاكرة والحفظ دون سواهما؛ فلم تكن معه في دار الهجرة (القاهرة) مستندات أو مصادر يرجع إليها، اللهم إلا ما علق بذاكرته من معلومات. ولا نستبعد من جهتنا أن يكون هذا التكرار نتيجة إرهاق أصاب الرجل بعد هذه الرحلة التي تميزت بكثرة الحركة والتأليف. بقي أن نقول إن أسلوب المقري في هذا الكتاب لا يختلف كثيراً عن أسلوبه في بقية كتبه ومخطوطاته، فقد حاز قصب السبق في فني المنظوم والمنثور، وذلك بشهادة معاصريه، كما أنه صاحب نثر علمي سلس التركيب، قريب المعنى، مجرد من أساليب الكناية والتورية وما شابهها. أما نثره الفني المسجع فهو متين التركيب، قوي البنيان، حسن الديباجة، جيد السبك، في حين امتاز نثره المرسل ببساطة التركيب، وقصر الجمل، وجزالة اللفظ. وعلى العموم فإن المقري كانت له اليد الطولى في تقدم فن النثر في وقت كاد الإنتاج العلمي يقتصر على شروح الفقه ومنامات التصوف.

***

المصادر والمراجع:

1-نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري شهاب الدين أحمد، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

2-رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، أبو العباس أحمد المقري، تحقيق: د.محمد بن معمر، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، 2004.

3-مجلة الفكر العربي، العدد الثاني والثلاثون، يونيو 1993، (عدد حول الاستشراق: التاريخ والمنهج والصورة).

4-الرحالة المسلمون الذين زاروا الصين خلال القرون الوسطى، رافئيل إسرائيلي، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، مجلة دراسات شرقية، العددان"20/19، باريس، 2003، ص 58.

ابن الأكفاني ومؤلفاته

د.نشأت حمارنة(*)

***يُعدّ** ابن الأكفاني واحداً من العلماء الموسوعيّين العرب الذين لم ينالوا ما يستحقّونه من الشـــهرة في حقل (تاريخ العلوم)، ذلك أنه عاش في مرحلة متأخرة نسبياً من عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.*

وفـــي الحقـــيقة فقـــد نـــال العلماء العرب شهرتهم في الأوساط الأكاديمية الغربية، وفي دوائر الاستشراق بسبب وصول أعمالهم إلى اللاتينية في عصر نهضتها.

ومـــن المعلوم أن أوربا ظلت بحاجة إلى ترجمة العلوم العربية حتى بدايات القرن الثالث عشر، ثم اكتفت ولم تعد تبحث عن مصادر عربية جديدة.

وعلـــى ذلـــك فـــإن أعمـــال ابن الأكفاني ــ التي ظهرت في بداية القرن الرابع عشر ــ ظلت مجهولة في أوروبا، بمعنى أنها لم تكن من المصادر العلمية العربية التي نهلت منها أوروبا اللاتينية أثناء عملية نقل العلوم العربية إلى الغرب في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

ولـــم تلتفـــت الدوائر العلمية الأوربية إلى ابن الأكفاني إلاّ حديثاً، وقد أهتم بهذا الأمر مؤرخو العلم الغربيون في نطاق تأريخهم للعلوم العربية.

مصادر الدراسة

لابن الأكفاني اثنان من تلامذته:

أولهما: صلاح الدين الصفدي[2] في كتابه (الوافي بالوفيات)[3].

---

* باحث من الأردن.

(2) انظر الصفدي سنة (764 هـــ = 1364 م).

(3) انظر: الوافي بالوفيات 2: 25 ــ 27.

ويقول الصفدي صفحة 25 السطر 9، 13 ــ 14، وصفحة 26 السطر 11:

ــ قرأتُ عليه من كتاب اقليدس... فكان يحلّ لي...

وثانيهما: ابن فضل الله العمري[1] في (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) معتمداً على ما كتبه الصفدي، وعلى مصادر أُخرى شفوية[2].

وقد صارت ترجمة الصفدي لابن الأكفاني أساساً للترجمات المتأخرة في كتبها:

ـ ابن قاضي شهبة[3] في تاريخه.

ـ وابن حجر العسقلاني[4] في (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة).

ـ والشوكاني[5] في (البدر الطالع بمحاسن مَنْ بَعْد القرن السابع).

كما أننا نجد ذكراً لابن الأكفاني في مصادر أخرى من أمثال:

ـ بدائع الزهور لابن إياس[6].

ـ والسلوك لمعرفة دُوَل الملوك للمقريزي[7].

ـ وكشف الظنون للحاج خليفة (حاجي خليفة)[8].

ـ وإيضاح المكنون (ذيل كشف الظنون) للبغدادي[9].

ـ وهدية العارفين للبغدادي[10].

وفي العصر الحديث ترجم له أحمد عيسى في (معجم الأطباء)[11] وقد أخذ أحمد عيسى ترجمته هذه عن ابن فضل الله العمري.

ـ قرأتُ عليه مقدمة... فشرحها لي أحسن شرح.

ـ وقرأتُ عليه أوّل الإشارات... فكان يحل..

ـ وقرأتُ عليه من تصانيفه..

وكان الصفدي قد روى عن ابن سيد الناس (الشيخ فتح الدين محمد بن محمد اليعمري).

(1) توفي ابن فضل الله العمري سنة (749 هـ = 1348 أو 1349).

(2) وأخذ ابن فضل الله العمري في ترجمته لابن الأكفاني عن القاضي ضياء الدين يوسف بن الخطيب، وعن الصدر مجد الدين السَّلامي من معارف ابن الأكفاني.

ويقول ابن فضل الله العمري: (.. وقرأت عليه).

وينقل هذه العبارة عن ابن فضل الله العمري أحمد عيسى في (معجم الأطباء) الصفحة 356 السطر 14.

(3) ابن قاضي شهبة: تقي الدين أبو بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي المتوفى سنة 851 هـ = 1448م.

(4) ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد المتوفى سنة 852 هـ. الدرر... 3: 279.

(5) الشوكاني: محمد بن علي المتوفى سنة 1250 هـ. البدر... 2: 79 ـ 80.

(6) بدائع... 1: 523.

(7) السلوك... الجزء 2 القسم 3 ص 797.

(8) كشف... ط. بغداد (المثنى) 1: 66، 736. 2: 1211، 1474، 1490 ، 1542، 1935، 1990.

(9) إيضاح... ط. بغداد (المثنى) 2: 692.

(10) هدية... ط. بغداد (المثنى) 2: 155.

(11) معجم الأطباء صفحة 354 ـ 357.

كما ترجم له الزركلي في (الأعلام)[1].

وعمر رضا كحالة في (معجم المؤلفين)[2].

ويعـود الفضـل فـي الـتعريف بابـن الأكفاني في العصر الحديث إلى الأستاذين هيرشبرغ وبـروكلمان فقد ذكر هيرشبرغ[3] كتاباً لابن الأكفاني في (طب العيون)، وأعطى بروكلمان[4] قائمة بأسماء بعض مؤلفاته المحفوظة في المكتبات المعنية بالمخطوطات العربيّة.

وعـن هيرشـبرغ وبـروكلمان أخـذ سارتون[5] وعن المصادر العربية وعن هؤلاء المؤلفين المعاصرين أخذ الباحثون المتأخرون[6].

وبعـد ذلك وصف عددٌ من العلماء بعضَ المخطوطات المنسوبة إلى ابن الأكفاني ومن هؤلاء: ديتريش[7]، وششن[8]، والنقشبندي[9].

ترجمة ابن الأكفاني

هو محمد بن إبراهيم بن ساعد[10]، والأنصاري السنجاري[11] المصري[12]. شمس الدين[13].

أبو عبد الله[14]. المعروف بابن الأكفاني[15].

وتنعته بعض المصادر بالحكيم[16] وأخرى بالشيخ[1].

---

(1) الأعلام ط 3 6: 189.

(2) معجم المؤلفين 8: 200 ـ 201.

(3) هيرشبرغ: (كتب التعليم...) بالألمانية ص 93. (تاريخ طب العيون) بالألمانية ص 82.

(4) بروكلمان: (تاريخ الأدب العربي) بالألمانية. ط1 2: 137. ط2 2: 171. الذيل (الملحق) 2: 169 ـ 170.

(5) سارتون: (مقدّمة لتاريخ العلم) بالإنكليزية ، 3: 899 ـ 901.

(6) ومـنهم: سـامي حمارنة (ببليوغرافيا...) بالإنكليزية، ص 26. أولمان (الطب في الإسلام) بالألمانية. 178 ـ 179، 192، 193، 213. العلوجـي (تـاريخ الطـب العراقي) ص 500. فرات فائق خطاب (الكحالة عند العرب) ص 32. كمال السامرائي (تاريخ الطب العربي) ، 2: 459 ـ 460.

(7) ديتريش (بالألمانية) 166 ـ 167.

(8) وششن (مخطوطات الطب الإسلامي..) 15 ـ 16.

(9) النقشبندي (مخطوطات الطب....) 229 ـ 230.

(10) يكتب بروكلمان (صاعد) مخالفاً بذلك كلّ ما ورد في كتب التراجم العربية، ومن غير المعروف: هل نقل بروكلمان هذه الكلمة عن إحدى المخطوطات التي اطلع عليها؟ أم أنه أخطأ في قراءة الاسم؟ وجلّ من لا يخطئ.

(11) عند الصفدي: السنجاري المولد والأصل.

(12) عند الصفدي: المصري الدار.

(13) انفرد عمر رضا كحالة في (معجم المؤلفين) (7: 200) بالقول: (رضي الدين)، وعنه نقل رمضان ششن في (مخطوطات الطب الإسلامي...) الصفحة 15.

(14) انفرد البغدادي في (هدية العارفين) (2: 155) بالقول (أبو الجود).

(15) يذكر بروكلمان الاسم هكذا: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن برهان الدين إبراهيم. ويضيف (السخاوي).

(16) في (أعيان العصر...) و(السلوك...).

لم تذكر المصادر سنة ولادته لكنها ذكرت أنه ولد في سنجار، وأن سنجار كانت موطن عائلته.

وقد ترعرع هناك، ثم انتقل إلى القاهرة حيث استقر ونال شهرة واسعة، وعمل في البيمارستان المنصوري (بيمارستان قلاوون)، وصار أهمّ أطباء القاهرة.

ولكن المصادر تصمت عن ذكر المكان الذي تعلّم فيه، وكذلك فإنها لا تذكر أسماء شيوخه.

وقد توفي ابن الأكفاني في القاهرة بالطاعون عام 749 هـ = 1348م، ودفن هناك. ومن تلامذته: صلاح الدين الصفدي، وابن فضل الله العمري.

وبفضل الكتابات العديدة عن المخطوطات المنسوبة إلى ابن الأكفاني، دخل اسمه اليوم إلى حقلي: تاريخ الطب[2]، وتاريخ علم الأحجار[3].

مؤلفاته

عدّد الصفدي خمسة[4] من مؤلفات ابن الأكفاني، وعنه نقل أصحاب كتب التراجم[5]، لكن حاجي خليفة[6] في عرضه للتراث العربي الموجود في مكتبات الآستانة أضاف إليها مخطوطات أخرى لم تكن معروفة من قبل، وحينما كتب البغدادي (هدية العارفين) تمكن من تعداد ثمانية[7] كتب لابن الأكفاني.

---

(1) في (تاريخ ابن قاضي شهبة) و(السلوك..).

(2) لخص ابن الأكفاني كتاب ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) وذلك تحت عنوان (روضة الأنباء في أخبار الأطباء).

وكتب في الطب:

- النظر والتحقيق في تقليب الرقيق.
- غنية اللبيب في غيبة الطبيب.
- نهاية القصد في صناعة الفصد.
- كشف الرين في أحوال العين.

(3) كتب ابن الأكفاني: نخب الذخائر في أحوال الجواهر.

(4) وهي:

- إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد.
- اللباب في الحساب.
- نخب الذخائر في أحوال الجواهر.
- غنية اللبيب عند غيبة الطبيب.
- كشف الرين في أمراض العين.

(5) ابن فضل الله العمري عددها كلها، وكذلك فعل ابن قاضي شهبة، أما ابن حجر العسقلاني فقد أهمل ذكر (اللباب...).

(6) في أماكن متفرقة من (كشف الظنون...).

(7) أضاف إلى أسماء الكتب التي ذكرها الصفدي ثلاثة أخرى هي:

- تجريد كشف الرين.
- نهاية القصد في صناعة الفصد.
- نخب الطائر من البحر الزاخر.

وقد أضاف بروكلمان[1] اسمين آخرين جديدين هما:

ـ النظر والتحقيق في تقليب الرقيق.

ـ الدر النظيم في أحوال العلوم والتعليم.

ويكتسب الكتاب الأخير (الدر النظيم..) أهمية خاصة ذلك أن المؤلف يذكر فيه أسماء عدد كبير من الكتب التي قام بتأليفها[2].

ويذكـر المـنجد (مصادر..)[3] مخطوطة في الخزانة التيمورية منسوبة لابن الأكفاني بعنوان (بغية السائل من اختصار المسائل).

الدرّ النظيم في أحوال العلوم والتعليم

انفـرد حاجـي خلـيفة[4] بذكر هذا الكتاب وأشار إلى أنه ينسب إلى ابن سينا، لكنّ البغدادي لم يذكره[5]. وقد أكد بروكلمان[6] نسبة الكتاب إلى ابن الأكفاني بدليل وجود مخطوطتين منه، واحدة في فيينا والأخرى في لايدن.

ويظـن بـروكلمان أن النسـخة التي رآها حاجي خليفة إنما هي إعادة صياغة للكتاب قام بها مجهول ونسبها إلى ابن سينا.

وعلى ذلك فقد أورد الزركلي[7] اسم هذا الكتاب باعتباره من مؤلفات ابن الأكفاني.

وقد عرّف غوتهايل Gottheil بجزء من هذا الكتاب[8] (عام 1932).

وقد درس صالح مهدي عباس هذا الكتاب فتبيّن له أنه من تأليف ابن الأكفاني، وعرض عناوين الكتـب التي جاء ذكرها في هذا الكتاب على لسان الأكفاني على أنها من تأليفه، ويبلغ عددها (17) كتاباً في شتّى العلوم، منها في الطب[9] وفي الفلاحة[10] والكيمياء[11] وعلم العدد[12].

وفي الحقيقة فإن البغدادي يذكر اسم كتاب آخر (رسالة في الجوهر المعدني والحيواني، وأجناسه وأنواعه)، لا نعرف ـ حتى الآن ـ شيئاً عنه.

(1) ولم يذكر بروكلمان ثلاثة من هذه الكتب: (اللباب...)، (تجريد كشف الرين)، (نعب الطائر...).

(2) انظر: صالح مهدي عباس. ص 12 ـ 14.

(3) المنجد/ مصادر ص 251. ورقم المخطوطة (20 طب) التيمورية. وعنه أخذ السامرائي 2: 460.

(4) ح. خ (كشف الظنون...) طبعة بغداد (المثنى) 1: 736.

(5) في (إيضاح المكنون...) الذيل على كشف الظنون.

(6) بروكلمان ط2 (1949) 2: 171 (137).

(7) الأعلام ط3: 6: 189.

(8) عن بروكلمان 2: 171.

(9) (النكت على "الأدوية المفردة" لابن البيطار)، (النورية في الكحل).

(10) (ثمرة الفلاحة).

(11) (رسالة في تصحيح أمر الكيمياء وما يجب أن يعتقد فيها).

(12) (مختصر "شرح الأنطاكي" على كتاب نيقوماخوس "في علم العدد").

ويذكر ابن الأكفاني كذلك أنّه:

ـ اختصر كتابين لأثير الدين الأبهري (تهذيب النكت) و(كشف الحقائق).

ـ ولخّص ثلاثة كتب في الطب: (قانون ابن سينا) و(أدوية ابن البيطار)، و(تذكرة ابن السويدي).

ـ وشرح (فصول أبقراط) في الطبّ.

ـ وكتب رسالة في طب العيون (النورية في الكحل).

ـ كما لخّص أعمالاً لأسامة بن منقذ (البديع)، والجزري (جامع الأصول)، والمراكشي (جامع المبادئ والغايات).

إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد

جاء ذكر هذا الكتاب في معظم المصادر: (الصفدي، ابن قاضي شهبة، ابن حجر، حاجي خليفة الشوكاني، البغدادي إلخ).

ووصلت منه مخطوطات كثيرة، (منها ما هو محفوظ في القاهرة، الرباط، باريس، الأسكوريال، غوتا، لايبزغ.. إلخ)، عرض بروكلمان معظمها[1].

وهذا الكتاب موسوعة مختصرة لأصناف العلوم، يعدّ فيها المؤلّف ستين علماً، ويصنّفها، فمنها العلوم الأصلية، والعلوم النظرية، والعلوم العملية إلخ...، ومنها العلم الإلهي والمنطق.

وتضمّ العلوم الأصلية عند المؤلف ـ على سبيل المثال ـ عشرة علوم، والعلوم النظرية سبعة، والعلوم العملية ثلاثة هي السياسة والأخلاق وتدبير المنازل. والعلوم الرياضية أربعة: الهندسة والحساب والفلك والموسيقى[2].

ويعرّف المؤلّف بحقل كلّ علم من هذه العلوم، ويذكر أقسام هذا العلم وتطبيقاته، كما يذكر أسماء بعض أهمّ العلماء الذين اشتغلوا فيه وطوّروه، فحينما يذكر أعلامَ الهندسة يسمّى منهم ـ على سبيل المثال ـ اقليدس وأرخميدس وابولونيوس.

ويمكن اعتبار هذا الكتاب دليلاً لطلبة العلم في عصر المؤلف، كما يعتبر اليوم مرجعاً مهماً في حقلي: تاريخ العلم العربي، وتصنيف العلوم.

ويصنّف المؤلفُ بعضَ العلوم من وجهة النظر الإسلامية، فالفلك ـ في رأيه ـ مثلاً ـ أقسام: أحدها (الواجب) وهو الذي يحتاج المسلمون معرفته، من أجل ضبط (المواقيت)، وأحدها فلك (مُبَاح) وآخر (مكروه)، وآخر (محظور) وهكذا..

ويقول حاجي خليفة إنّ ابن الأكفاني رجع عند تأليفه هذا الكتاب إلى عدد كبير من المصادر

---

(1) بروكلمان 2: 171، الذيل 2: 169 ـ 170.

(2) انظر: سارتون (1947) المجلد 3 1: 899 ـ 901.

يقدّر بأربعمئة مصدر[1].

وهـذا الكتاب هو مأخذ كتاب (مفتاح السعادة..) لطاشكبري زاده[2]، الذي طُبع مراراً، وبخاصة في الهند، وكذلك استفاد منه القنوجي في كتابه (أبجد العلوم).

وكان هامر (Hammer) قد عرّف بهذا الكتاب (عام *1859*) وعرض محتوياته[3].

كما عرض فيديمان (demannieW) بعض أجزاء هذا الكتاب بدءاً من عام (*1905*): الهندسة، والفلك (*1906*)، والحساب، والبيطرة، والزراعة، والموسيقى والكيمياء[4].

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة في كالكوتا (*1849*)، ثم في القاهرة (*1900*)، ثم في بيروت، ثم طبع بعدها في أماكن عديدة[5]، وترجمت أقسام منه إلى بعض اللغات الأجنبية.

نخب الذخائر في أحوال الجواهر

هـذا الكتاب ذكرته بعض المصادر: (الصفدي، ابن قاضي شهبة، ابن حجر العسقلاني، حاجي خليفة..).

ووصلت منه مخطوطات محفوظة في: باريس، بيروت، القاهرة[6].

وغرض المؤلف منه: (تلخيص كلام الأقدمين والمتأخرين... في ذكر الجواهر النفسية بأصنافها وصفاتها ومعادنها المعروفة، وقيمتها... وخواصّها ومنافعها)[7].

ويأتي المؤلف في هذا الكتاب على ذكر (*14*) جوهراً ويدرسها دراسة وافية[8].

ومن مصادر هـذا الكتاب: البيروني[9]، والتيفاشي[10]، وابن زهر، والغافقي، والكندي[11] وغيرهم.

وقد عرّف فيديمان[12] بهذا الكتاب.

ونشره الأب لويس شيخو[1].

---

(1) حاجي خليفة *1: 66*.

(2) حاجي خليفة *1: 66*.

(3) بروكلمان، الذيل *2: 169*.

(4) بروكلمان، الذيل *2: 169 ـ 170*.

(5) انظر: ـ معجم المطبوعات ص *463*. ـ ذخائر التراث العربي *1: 45*.

(6) انظر: بروكلمان، *2: 171*، الذيل (الملحق) *2: 169*.

(7) عبارة المؤلف. انظر تحقيق الكرملي.

(8) انظر: الكرملي، شيخو. ومنها: الياقوت، اللّخش...

(9) البيروني: الجماهر في معرفة الجواهر.

(10) التيفاشي: أزهار الأفكار في جواهر الأحجار.

(11) الكرملي، شيخو.

(12) انظر: بروكلمان. وانظر: سارتون.

وحققه الأب انستاس ماري الكرملي[2].

وقد ذكرنا أن البغدادي[3] أورد اسم (رسالة في الجوهر المعدني والحيواني، وأجناسه وأنواعه)، لا نعلم ما إذا كان ثمة علاقة بين (الجوهر المعدني) في هذه الرسالة وبين (جواهر) هذا الكتاب.

اللباب في الحساب

ذكــره مــن أصــحاب كتب التراجم الصفدي، وابن قاضي شهبة، وابن حجر، كما ذكر حاجي خليفة[4] مخطوطة له في الآستانة، وذكره بعد ذلك البغدادي.

ووصف نقشبندي مخطوطة لهذا الكتاب محفوظة في المتحف العراقي ببغداد[5].

وهذا الكتاب لم يدرس بعد.

نغب الطائر من البحر الزاخر

وهــو كتاب في التفسير ذكره المؤلف في كتابه (إرشاد القاصد..)[6]. كما ذكره حاجي خليفة[7] والبغدادي[8].

ولم يعثر بعد على مخطوطته.

روض الألباء في أخبار الأطباء

وهــو مختارات من كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة (ت 1270م = 668هـــ).

يقــول المؤلــف[9] فــي خطبة الكتاب (.. وبعد، فهذا المهمّ من كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء... مرتّب على ترتيبه، وسميته بروضة الألباء في أخبار الأطباء)[10].

---

(1) في مجلة (المشرق) (1908) السنة الحادية عشرة ص 751 ــ 765.

(2) ونشره في بغداد (1939)، مع تعليقات مهمّة كتبها:

ــ عبّاس العزّاوي.

ــ روكس العزيزي.

(3) هدية العارفين 2: 155.

(4) كشف الظنون 2: 1542.

(5) أسامة نقشبندي: مخطوطات والحساب والهندسة والجبر في مكتبة المتحف العراقي ببغداد ص 125 ــ 126.

(6) عباس 12، في مقدّمة تحقيقه (غنية اللبيب...).

(7) كشف الظنون... 2: 1965.

(8) هدية... 2: 155.

(9) ورد الاســم هكــذا: (الشــيخ الإمام العالم الفاضل جامع أشتات الفضائل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري، عُرِفَ بابن الأكفاني..)

(10) انظر: حيمي 133. الزركلي 6: 189. السامرائي: 2: 460.

توجد منه نسخة وحيدة في المكتبة الظاهرية بدمشق[1] وصفها خالد الريان (1973) ثم صلاح محمد الخيمي (1981). وقد تبيّن لزعيم اندراوس أن هذا المخطوط المبتور الذي لم يبق منه إلا (9) أوراق يوجد جزؤه الآخر في مخطوط مجهول الاسم ومجهول المؤلف محفوظ كذلك في المكتبة الظاهرية تحت رقم آخر (6176)[2] وصفه كذلك المؤلفان اللذان وصفا الجزء الأول[3]. وفيه (36) ورقة. وتقتصر اختيارات ابن الأكفاني من ابن أبي أصيبعة على نماذج (مهمّة)[4] اختصرها اختصاراً كبيراً من الأبواب الأولى من الكتاب[5].

ومن التراجم التي اختارها ابن الأكفاني:

أبقراط، سقراط، أفلاطون، ارسطو طاليس، تاوفرسطس، الاسكندر الأفروديسي، جالينوس، الحارث بن كَلَدة، النضر بن الحارث، ابن أبي رمثة التميمي، وابن ابجر الكناني.

النظر والتحقيق في تقليب الرقيق

لم تذكر المصادر هذا الكتاب في جملة مؤلفات ابن الأكفاني، لكنّ إحدى مخطوطات الكتاب[6] عُثِرَ عليها فلفتت الأنظار إلى هذا التأليف، ثم تعرّف العلماء على مخطوط آخر للأمشاطي[7] ما هوَ في حقيقة الأمر إلاّ إخراجٌ جديد لكتاب ابن الأكفاني.

وكان الصفدي[8] ـ تلميذ ابن الأكفاني ـ قد نوّه بمقدرة أستاذه في هذا الحقل، ومن المعروف أن الكتابة في هذا الموضوع تقليد قديم عند الأطباء العرب[9].

ويعرض المؤلف في هذا الكتاب الشروط الصحيّة التي ينبغي توافرها في الرقيق قبل شرائه.

(1) رقمها (10156) انظر: الريان ص 289 ـ 290. خيمي ص 133 ـ 134.

(2) انظر: الريان 336. خيمي 92 (في الكتاب خطأ مطبعي).

(3) انظر: الريان 335 ـ 336. خيمي 92 ـ 93.

(4) (ما أردنا ذكره) الريان 336.

(5) في المخطوط الأول (رقم 10156) تراجم مختارة ومختصرة من الأبواب الأربعة الأولى من كتاب ابن أبي أصيبعة. انتهى بترجمة أنبادقلس (خيمي 134) (الريان 290). وفي المخطوط الثاني: تبدأ التراجم بترجمة (فيثاغوراس) (الريان 335) (خيمي 9. من الباب الرابع من كتاب ابن أبي أصيبعة) تليها تراجم من الأبواب 5 ـ 8 آخرها ترجمة حنين بن اسحق. (الريان 335) (خيمي 92).

(6) في باريس. ويحمل الرقم 3/2234. انظر: بروكلمان 2: 82، الملحق 2: 169. وانظر كذلك: ريتر Ritter في مجلة (الإسلام) Islam (1917) المجلد 7 صفحة 24.

(7) في غوتا Gotha. ويحمل الرقم 1237. انظر بروكلمان الملحق 2: 169. وكذلك أولمان Ullmann ص 193. وثمة مخطوطة أخرى في كامبردج Cambridg، انظر بشأنها: آربري Arbery وأولمان، وتحمل الرقم 2/31. والمؤلف هو: أبو الثناء مظفر الدين محمود بن أحمد العينتابي الأمشاطي الحنفي. كتبها عام (883 هـ = 1478م). وتحم الاسم: (القول السديد في اختيار الإماء والعبيد). توفي ابن الأمشاطي سنة (903هـ = 1492م).

(8) في (الوافي..) 2: 27. (.. وأمّا معرفة الرقيق من المماليك والجواري فإليه المآل في ذلك).

(9) مثلاً: ابن بطلان (في شرى الرقيق).

غنية اللبيب في غيبة الطبيب

أتت المصادر العربية على ذكر هذا الكتاب: (الصفدي، ابن قاضي شهبة، ابن حجر العسقلاني، حاجي خليفة، الشوكاني، البغدادي..).

ووصل منه عدد من المخطوطات: (القاهرة[1]، بيروت[2]، بغداد[3]، استانبول[4]، دبلن[5]، كمبردج[6]) كما وصل مختصرٌ له محفوظ في غوتا[7].

وموضوع هذا الكتاب يتلخّص في إرشاد الناس إلى كيفية معالجة الأمراض الطارئة في حال عدم وجود طبيب، كما يدلهم على بعض الإرشادات الصحية، ويقوم بدور التوعية في حقل حفظ الصحة العامة، واختيار الطعام والشراب والمسكن واللباس، ويدل على العادات الصحيّة التي يجمل بالمرء أن يتّبعها، وينبّه إلى العادات السيئة كالإفراط في الطعام أو الشراب أو اختيار المسكن الرديء التهوية أو الذي لا يستوفي الشروط الصحيّة.

وهذا النوع من الكتب مألوف في التراث العربي[8].

وينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام (أركان!):

الأول: في حفظ الصحة.

الثاني: في تدبير المرض حيث لا يوجد طبيب.

الثالث: في وصايا نافعة لهذين الغرَضين.

الرابع: في خواصّ مختبرة.

وقد حقّقه صالح مهدي عبّاس، ونشره في بغداد عام 1989.

نهاية القصد في صناعة الفصد

لم تذكره المصادر، لكنّ حاجي خليفة وجد له مخطوطة في الأستانة[9]، وذكر بروكلمان مخطوطة أخرى في القاهرة[10]، وتعرَف اليوم مخطوطات أخرى[1].

---

(1) بروكلمان ط1 2: 137.

(2) في الجامعة الأمريكية. منجد/ مصادر 251.

(3) انظر: أسامة نقشبندي: (مخطوطات الطب..) 229 ـ 230.

(4) انظر شيخ: مخطوطات الطب الإسلامي 16 وثمة مختصر لهذا الكتاب بعنوان (رسالة في حفظ الصحة). انظر شيخ (15) وصف نسختين.

(5) Ch. B. رقم 3478 عن أوبنار 179.

(6) كمبردج/ فهرس آربري رقم 3/220.

(7) بروكلمان ورقم مخطوطة غوتا هو 3/2034.

(8) لعل أحد أقدم المؤلفات العربية في هذا الحقل هو كتاب الرازي (من لا يحضره الطبيب).

(9) حاجي خليفة: كشف الظنون 2: 1990.

(10) بروكلمان ط1 2: 137.

ينقسم الكتاب إلى قسمين[2]:

ويشتمل[3] على (علم الفصد وعمله) يعني المؤلف بذلك: الأمور النظرية اللازمة للطبيب الذي يقوم بالفصد، والأمور العملية أي تفصيلات إجراء هذا التداخل الجراحي.

ففي (الباب الأول) ـ علم الفصد ـ يذكر دواعيَ إجراء الفصد واستطباباته وشروطه، والأوقات المناسبة للقيام به، وإمكانية تكراره.. إلخ.

وفي (الباب الثاني) ـ عمل الفصد ـ يعدّد العروق التي تفصد، ويصف الطريقة المتّبعة، ويذكر منافعه في كلّ حالة، وأخطاره واختلاطاته، وطرق التوقّي منها، وكيفية معالجتها إلخ.

ومن العروق التي تفصد: عرقا الصدغين، والوداجيان، والصافنان، والأسلمان، وحبلا الذراع، إلخ.

والفصد تقليد قديم في الطب العربي، والمؤلفات[4] فيه كثيرة.

كشف الرين في أحوال العين

ذكره من أصحاب كتب التراجم صلاح الدين الصفدي (الوافي بالوفيات) وابن قاضي شهبة (التاريخ) وورد ذكر مخطوطاته عند حاجي خليفة (كشف الظنون..)[5] وبروكلمان وشنن[6] وغيرهم، فهي موجودة في القاهرة[7]، واستانبول[8] وغيرها. وذكره المؤلف في كتابه (إرشاد القاصد..)[9].

وهذا الكتاب من أهم كتب طب العيون العربية التي ظهرت متأخرة، ولعلّه أحد أوضحها تبويباً. نقل عنه يحيى بن أبي الرجاء (صلاح الدين بن يوسف) في كتابه (نور العيون وجامع الفنون)، واختصره مؤلّفه بطلب من بعض أصدقائه في كتيّب أصغر حجماً سمّاه (تجريد كشف الرين).

يتكون الكتاب من ثلاثة مقالات:

الأولى: في (كلّيّات أحوال العين) وتشتمل على بابين:

أولهما: في (الأمور النظرية). وفيها (حدّ العين) و(خواصّ عين الإنسان) وأحوالها في حالتي الصحة والمرض، وأسباب هذه الأحوال. ويتألف هذا الباب من أربعة فصول.

---

(1) انظر شنن: مخطوطات الطب.. 16. لندن ـ الجمعية الطبية الملكية ـ أولمان 179. بيروت 323 (MUSJ) (1922) انظر أولمان 179. المتحف البريطاني 10847 or أولمان 179. انظر كذلك: شبوح رقم 270.

(2) (ورتّبته على بابين).

(3) عرضت الزميلة د. رمزية الأطرقجي محتوى هذا الكتاب في بحث كتبته عام 1996.

(4) لعلّ أقدمها رسالة كتبها أبو ماهر موسى بن سيّار المجوسي أستاذ علي بن العبّاس المجوسي.

(5) كشف الظنون 2: 1490.

(6) شنن 15 ـ 16.

(7) انظر بروكلمان ط1 2: 137. منجد/مصادر 251. أولمان 213.

(8) انظر: شنن، أولمان.

(9) أولمان 213.

أمّا الباب الثاني ففي (الأمور العملية) ويتألف من فصلين، أولهما في (حفظ صحة العين) والثاني في (معالجات العين الكليّة).

والمقالة الثانية من الكتاب مخصّصة لذكر (أمراض العين وأسبابها وعلاماتها ومعالجاتها).

ويأتي تسلسل الأمراض في هذه المقالة حسب أسلوب علي بن عيسى الذي يتّبع التسلسل التشريحي لأجزاء العين اتّباعاً صارماً. فهي تبدأ بذكر أمراض الجفن. وبعدها أمراض الملتحمة، ثم أمراض القرنية، فالعنبية. ثم تنتقل إلى ذكر أمراض أجزاء العين التي لا تظهر للطبيب الفاحص: (البيضية)، (العنكبوتية)، (الجليدية)، (الزجاجية)، (الشبكية)، (فالمشيمية).

وبعد ذلك يأتي المؤلف على ذكر أمراض الطبقة الصلبة فالعصب البصري، ثم أمراض الروح الباصر. وبعدها ينتقل المؤلف إلى أمراض عضل المقلة، ثم أمراض المأق. وفي نهاية المقالة يعرض المؤلف اثنيّ عشر مرضاً لا تختص بأحد أجزاء العين التشريحية: كضعف البصر، ورؤية الخيالات، والخفش، والجهر، والعشا، والقمور إلخ.

والمقالة الثالثة من كتاب (كشف الرين).. مخصّصة لأدوية العين، وهي مركبة من قسمين (جملتين):

في القسم الأول: عرض لأنواع الأدوية وأشكال تأثيراتها، وآلية ذلك. ويأتي تسلسل أسماء الأدوية على حروف المعجم.

والقسم الثاني (الجملة الثانية) مخصّص للأدوية العينية المركبة. وهو بابان.. في الباب الأول: الشيّافات، وفي الباب الثاني: الأكحال.

وكما يظهر جلياً من تصنيف هذا الكتاب يحاول المؤلف أن يكون مستقلاً وأن لا يتبع ــ اتباعاً حرفياً ــ أحداً من المؤلفين الذين سبقوه، ومع ذلك فهو يحافظ على القواعد التي استنها علي بن عيسى في التأليف.

ويبلغ عدد أمراض الجفن في هذا الكتاب أربعة وأربعين مرضاً مما يشير إلى تطور فهم المؤلف لعلم التصنيف وإتقانه علم التشخيص التفريقي وإطلاعه على المؤلفات الأخرى المدرسية في طب العين إطّلاعاً واسعاً وعميقاً. ويؤكد ذلك أن عدد أمراض القرنية ــ مثلاً ــ يبلغ عنده أربعة عشر مرضاً.

تجريد كشف الرين

ذكره حاجي خليفة[1] والبغدادي[2]، وذكر بروكلمان[3] مخطوطتين من هذا الكتاب واحدة في القاهرة وأخرى في لندن، وثمة نسخة أخرى في استانبول[4].

---

(1) حاجي خليفة في (كشف...) 2: 1490.

(2) البغدادي في (هدية...) 2: 155.

(3) بروكلمان الذيل 2: 169.

(4) في مكتبة نور عثمانية رقم 1/3576. انظر شش 16.

وقد اقترح ابن الأمشاطي[1] على زميله نور الدين علي المناوي أن يشرح هذا الكتاب فشرحه[2] وسمّى الشرح (وقاية العين في شرح تجريد كشف الرين[3]).

***

المصادر المختارة

المصادر المخطوطة

- تجريد كشف الرين: محمد بن إبراهيم ابن الأكفاني، مخطوط: دار الكتب المصرية طب رقم (883) ، ومخطوط ثاني: دار الكتب المصرية طب رقم (563).
- غنية اللبيب في غيبة الطبيب: تأليف ابن الأكفاني، مخطوط: مكتبة غوتا (Gotha) رقم 2034.
- كشف الرين في أحوال العين : تأليف ابن الأكفاني، مخطوط: مكتبة أحمد الثالث في استنبول برقم (1968) ، مخطوط : دار الكتب المصرية برقم (87 طب).

المصادر المطبوعة

- إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون: البغدادي- مكتبة المثنى. ببغداد، عام 1951م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي الشوكاني ج2 ص 79. ط1 ـ القاهرة 1348هـ.
- تاريخ بن قاضي شهبه: تحقيق عدنان درويش المجلد 2 (66 ـ 627) ـ دمشق 1994.
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ابن حجر العسقلاني ج 3 ـ حيدر آباد ـ الدكن 1349هـ.
- السلوك لمعرفة دول الملوك: المقريزي أحمد بن علي. ج 2 القسم 3: 797. تحقيق محمد مصطفى زيادة ـ القاهرة 1958م.
- فهرس المخطوطات المصدرة: إبراهيم شبوح ج3 قسم2 (طب) منشورات معهد المخطوطات العربية ـ القاهرة 1959م.
- فهرس مخطوطات الطب الإسلامي: رمضان ششن طباعة استنبول 1984. مطبوع باللغات العربية والتركية والفارسية.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة مكتبة المثنى ـ بغداد.
- الكحالة عند العرب: فرات فائق خطاب ـ منشورات وزارة الإعلام ـ العراق 1975م.

---

(1) ابن الأمشاطي (ت 903 هـ) (= 1492م).
(2) نقشبندي في مخطوطات المتحف العراقي ببغداد.
(3) انظر: هيرشبرغ تاريخ 82 ـ 84. بروكلمان الذيل 2: 169. ديترش/ .Med 167. أولمان 213.

ـ مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: ابن فضل الله العمـري إصدار فؤاد ستركيف ـ معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ـ فرانكفورت 1988

ـ مختصر تاريخ الطب العربي: كمال السامرائي ـ منشـورات وزارة الـثقافة والإعلامـ بغداد ـ 1984م.

ـ معجـم المؤلفين: عمر كحاله ـ دمشق 1957 ـ 1961.

ـ مصـادر جديـدة عـن تاريخ الطب عند العرب: صـلاح المنجد مجلة معهد المخطوطات العربية ـ مجلده مايو 1959. بين صفحات (229 ـ 337).

ـ مخطوطـات الطـب والصـيدلة والبيطرة: أسامة ناصـر بمنشـورات وزارة الثقافة والإعلام ـ بغداد 1981.

ـ هديـة العارفيـن، أسماء المؤلفين وآثار المؤلفين: إسـماعيل الـبغدادي مكتـبة المثنى ـ بغداد: بالأوفست من طبعة استنبول 1951،

ـ الوافـي بالوفـيات: صلاح الدين الصفدي: الجزء الثاني باعتناء ديدرينغ ـ فيسبادن 1974.

□□□



ابن مالك الطائي

ناظم علوم العربية

د.محمود عبد الكريم نجيب(*)

الملخص:

***يعد** ابن مالك النحوي (600-672هـ) أحد أبرز أعلام النحاة، فقد لاقت مؤلفاته عناية خاصة منذ أيامه، فتلقاها المتعلمون والمعلمون على السواء، وذاع بعضها ذيوعاً واسعاً استمر إلى هذه الأيام. وكان للنظم نصيب وافر من مؤلفاته، فبرز من منظوماته أرجوزته الكبرى التي نظم فيها قواعد النحو والصرف وسماها (الكافية الشافية) وبلغت عدة أبياتها نحو ثلاثة آلاف، ثم اختصرها في أرجوزته الصغرى التي عرفت بـ (الخلاصة) لأنها تلخيص للكافية الشافية، واشتهرت أيضاً بـ (الألفية) لأن عدة أبياتها قرابة الألف.*

* ولم تلق منظومة نحوية مالقيتهُ ألفية ابن مالك من حرص على حفظها ودَرْسها وشرحها عبر العصور، فحجبت الأنظار عن الأصل الذي لُخصتْ منه (الكافية الشافية) وعن قصائد ابن مالك وأراجيزه الأخرى التي لخص فيها كثيراً من مسائل اللغة والنحو والقراءات. بل يمكن القول: إنها حجبت الأنظار عن المنظومات النحوية الأخرى كألفيتي ابن معط (ت 628هـ) والسيوطي (ت 911هـ) وغير ذلك.

* وسوف نلقي الضوء من خلال هذه الترجمة الموجزة لابن مالك على سيرته وآثاره معتمدين في ذلك على معظم مصادر ترجمته، كثير من كتب التاريخ والسِّيَر والطبقات، ومفيدين من الترجمات التي صنعها بعض محققي كتبه، آملين أن نتقصّى ما أغفله الآخرون، ونبرز أهمية كتبه وعلوّ مكانته في خدمة تراث العربية الخالد.

* مدرس في كلية الآداب ـ جامعة حلب.

1. حياته

هو محمد بن عبد الله بن مالك، جمال الدين، أبو عبد الله، الطائي نسباً، الجيّاني منشأ، ولد في مدينة (جَيّان)[1] نحو سنة (600هـ) للهجرة، ثم غادرها في مطلع شبابه إلى بلاد الشام، فتوقف في مصر، وأقام في حلب[2]، وحماة[3]. ثم استقرّ بدمشق مدرساً للعربية والقراءات.

أسرته

لم تتحدث كتب التراجم عن أسرته وحياته الخاصة، واقتصر جُلُّ ما ذكرته على فترة إقامته في المشرق، ولم يتعدّ ذلك ذكرَ أسماءِ أبنائه المحمدين الثلاثة، وهم:

1 ـ محمد تقي الدين، الملقب بـ (الأسد)، وقد صنّف له أبوه (المقدمة الأسدية)[4] في النحو، ويبدو أنه كان بعيداً عن أجواء العلم والشهرة، إذ لم يرِدْ له ذكر مستقلّ عن ذكر أبيه، توفي سنة (659 هـ)[5].

2 ـ محمد شمس الدين، ((كان شيخاً كثير التلاوة، لقّنَ بالجامع الأموي أكثر من أربعين سنة))[6]، توفي سنة (719هـ).

3 ـ محمد بدر الدين، المعروف بـ (ابن الناظم) أو (ابن المصنّف)، وهو أشهر إخوته، تتلمذ على أبيه الناظم، فشَرَحَ الألفية وبعض كتبه، توفي سنة (686هـ)[7].

أخلاقه وصفاته

تجسّدت في ابن مالك أخلاق العلماء، فأجمع الذين ترجموا له على عظمة خُلقه وشدة تواضعه[8]، وقيل عنه: ((كان... سخياً، حسن الخُلق، وأديباً ديّناً))[9]، وقيل أيضاً: ((صار يضرب به المثل... مع الحفظ والذكاء والورع والدّيانة وحُسن السَّمْت، والصيانة والتحري لما ينقله

(1) مدينة أندلسية جميلة قرب قرطبة. معجم 195/2 والمُغرب في حُلى المَغرب 51/2 والروض المعطار ص183.

(2) تصدّر للتدريس في حلب. إنباه الرواة على أنباه النحاة 379/2 وطبقات الشافعية لعبد الرحيم الإسنوي 250/2.

(3) نظم فيها الألفية. تتمة المختصر 318/2 وغاية النهاية 181/2.

(4) الوافي بالوفيات 206/1 و360/3 وبغية الوعاة 33/1. وقد ورد ذكر المقدمة في معظم مصادر ترجمة ابن مالك.

(5) الوافي بالوفيات 206/1 والبغية 133/1.

(6) الدرر الكامنة 191/4.

(7) الوافي بالوفيات 204/1 ومرآة الجَنان 203/4 وطبقات الشافعية للإسنوي 251/2 والبغية 225/1 وشذرات الذهب 5/ 398 وروضات الجنات للخوانساري ص711.

(8) إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين ص320 وفوات الوفيات 453/2 والوفي بالوفيات 360/3 ومرآة الجنان 173/4 والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص201 وطبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة ص133 والشذرات 339/5 وروضات الجنات ص710.

(9) تتمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي 318/3.

والـتحرير فـيه، وكـان ذا عقل راجح، حَسَن الأخلاق مهذَباً، ذا رَزَانة وحياء ووَقار وانتصاب للإفـادة وصـبر على المطالعة الكثيرة، وكان حريصاً على العلم حتّى إنه حفظ يوم موته ثمانية شواهد))[1].

وكـان كثـير الفخر بنفسه، فقد ((قدّم ــ رحمه الله تعالى ــ لصاحب دمشق قصةً يقول فيها عن نفسـه: إنـه أعلـم الناس بالعربية، ويكفيه شَرَفاً أنّ من تلامذته الشيخ النَوَوي، والعَلَم الفارِقي، والشـمس البَعْلـي، والزَين المِزّي))[2]. لكنّه ــ على عظمة قَدْره وسَعَة علمه أحْوجه الدهر إلى سـؤال السـلطان "بَيْبَرْس"[3] واستدرار عطفه بطلب قال فيه: ((الفقير إلى رحمة ربّه محمد بن مـالك يُقـبل الأرض ويُنْهي إلى السلطان ــ أيّد الله جنوده وأبّدَ سعوده ــ أنّه أعرف هل زمانه بعلـوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب، وأملُهُ أن يُعينَهُ نفوذٌ من سيد السلاطين... بصدقة تكفـيه هـمّ عـياله وتُغنيه عن التسبُّب في صلاح حاله))[4]. فأجابه السلطان وعيّنه مدرساً في المدرسة العادلية[5] بدمشق، وولاّه مشيخة الإقراء أيضاً[6].

وكانـت مكانته عظيمة عند قاضي القضاة (ابن خلّكان)[7]، فكان ((إذا صلّى في العادلية ــ وكان إمامَها ــ يُشيّعه قاضي القضاة شمس الدين بن خلكان إلى بيته تعظيماً له))[8].

شيوخه:

لـم تذكر مصادر ترجمته شيئاً عن سيرته في الأندلس قبل هجرته إلى المشرق، لكنّ الراجح أنه أمضـى سـنِي حياته الأولى حتى مطلع شبابه في الأندلس بدليل تلمذته لاثنين من علمائها، هما: ثابـت بـن خـيّار اللَبْلـي[9] الذي أخذ عنه القراءات في (جَيّان)[1]، والشَلَوْبين[2] الذي أخذ عنه

---

(1) نفح الطيب للمقّري 427/2. يريد إظهار حرصه على حفظ الشعر وليس الشواهد الشعرية فقط.

(2) النفح 428/2. وسترد تراجم الأعلام المذكورين في النص المقتبس في فقرة الحديث عن تلاميذه.

(3) هو بيبرس العلائي، ركن الدين، الملك الظاهر، من أعظم سلاطين المماليك وأشجعهم، حارب التتر والصليبيين. بنى المدرسة الظاهرية ودُفن فيها، توفي سنة (676هـ). وهو غير المظفّر بَيْبَرس المتوفى سنة (709هـ). حُسن المحاضرة للسيوطي 95/2 والأعلام 79/2.

(4) حسن المحاضرة 97/2.

(5) بناها الملك العادل المتوفى سنة (615هـ) ودفن فيها، وسكنها ابن مالك علاوة على تدريسه فيها. الدارس في تاريخ المدارس للنُعَيمي 359/1. وظلّت حتى عهد قريب مقرّ مجمع اللغة العربية بدمشق، وهي اليوم مكتبة للدراسات العليا..

(6) فوات الوفيات 452/2 وغاية النهاية 180/2 والبغية 130/1.

(7) هو أحمد بن محمد، إربلي المولد، برمكي النسب، مؤرخ، له: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، توفي سنة (681هـ). فوات الوفيات 100/1 ومرآة الجنان 193/4 والغريب أنه، على الرغم من جلاله لابن مالك، لم يترجم له في وفيات الأعيان، فاستدرك ذلك ابن شاكر الكُتبي وترجم له في (فوات الوفيات): 452/2.

(8) الوافي بالوفيات 159/3 والبداية والنهاية 267/13 والبغية 134/1 ومفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كُبْري زاده 138/1 والنفح 422/2.

(9) إشارة التعيين ص72 و320 وغاية النهاية 180/2. ــ وابن خيّار اللبلي، عالم بالعربية والقراءات. تلميذ أحمد بن ثوّار، وابن بَشكوال، توفي سنة (628هـ). وفي نفح الطيب 421/2: زعم المَقّري أن أبا العباس أحمد بن نوار، وأبا عبد الله المرشاني

وجالسه نحو ثلاثة عشر يوماً[3].

أما شيوخه في بلاد الشام، فهم:

1 ـــ الحسن بن الصبَّاح: أخذ عنه في دمشق[4].

2 ـــ ابن أبي الصقر: أخذ عنه في دمشق[5]، أيضاً.

3 ـــ ابن الخباز المَوْصِلي[6].

4 ـــ السَّخاوي: أخذ عنه في دمشق[7].

5 ـــ ابن يعيش: أخذ عنه في حلب[8].

6 ـــ ابن الحاجب: أخذ عنه في دمشق[9].

7 ـــ ابن عمرون: أخذ عنه في حلب[1].

ـــ من شيوخ ابن مالك في الأندلس، والصواب أنهما من شيوخ شيخه (ثابت بن خيار) صاحب الترجمة، بدليل ما ورد في كتاب التكملة لكتاب الصلة 87/1، 236.

(1) تعليق الفرائد للدماميني 27/1 وغاية النهاية 180/2 والبغية 131/1 والنفح 421/2 وروضات الجنات ص710.

(2) هو عمر بن محمد الإشبيلي، نسبته إلى (شَلَوْبِينية) أبو علي، نحوي، روى عن السُّهَيْلي، له التوطئة في النحو، وشرحان على الجزولية، توفي سنة (645هـ).

(3) إشارة التعيين ص321 والبلغة ص201 وتعليق الفرائد 29/1 وغاية النهاية 181/2 وطبقات النحاة واللغويين ص133 والبغية 131/1 والبهجة المرضية ص177 والنفح 429/2.

(4) الوافي بالوفيات 159/3 وطبقات الشافعية الكبرى للسُّبكي 67/8 وغاية النهاية 181/2 وطبقات النحاة واللغويين ص113 والبغية 131/1 ومفتاح السعادة 136/1 والنفح 429/2 وروضات الجنات ص710 ـــ وابن الصباح نحوي وكاتب، يُكنى أبا صادق، توفي سنة (632هـ). تنظر ترجمته في تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي 232/3 والشذرات 148/5.

(5) الوافي بالوفيات 159/3 وغاية النهاية 180/2 والتنقيح 421/2 ـــ أما ابن أبي الصقر فهو مكرم بن محمد، نجم الدين، نحوي، توفي سنة (635هـ).

(6) طبقات النحاة واللغويين ص133 ـــ وهو أحمد بن الحسين، شمس الدين، فقيه ونحوي، له: النهاية في النحو وشرح ألفية ابن مُعْط، توفي سنة (637هـ).

(7) العِبَر للحافظ الذهبي 300/4 والوفي بالوفيات 159/3 ومرآة الجنان 173/4 وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي 68/8 وغاية النهاية 181/2 وطبقات النحاة واللغويين ص13 والبغية 130/1 ومفتاح السعادة 136/1 والنفح 421/2 ـــ أما السخاوي فهو علي بن محمد، علم الدين، أبو الحسن، نسبته إلى (سَخَا) بمصر، عالم بالنحو والقراءات، تلميذ الشاطبي المقرئ، له شرحان على مُفَصَّل الزمخشري، وسِفْر السعادة وسفير الإفادة، توفي سنة (643هـ). الإنباه: 311/2.

(8) تعليق الفرائد 29/1 وغاية النهاية 181/2 والبغية 131/1 والنفح 421/2 وروضات الجنات ص710، وقد ذكره القِفْطي، من غير أن يُسميه، بأنه تصدّر لتدريس في حلب وَشرحَ الجزولية، ينظر الإنباه: 379/2 ـــ أما ابن يعيش فهو يعيش بن علي، موفق الدين، أبو البقاء، نحوي، له شرحان على كتابي المُفصّل للزمخشري، والملوكي في التصريف ؟؟؟؟؟، توفي سنة (643هـ).

(9) تعليق الفرائد 29/1 ـــ وابن الحاجب عثمان بن عمر، جمال الدين أبو عمرو، نحوي وفقيه، له مقدمتان في النحو والتصريف هما الكافية والشافية، توفي سنة (646هـ).

8 ــ محمد بن أبي الفضل المرسي: أخذ عنه في دمشق[2].

تلاميذه:

أمضى ابن مالك جُلَّ حياته في التدريس، فقد عينه السلطان بَيْبَرَس مدرساً في المدرسة العادلية بدمشق، وولاّه مشيخة الإقراء أيضاً. ((كما تصدّر للتدريس بحلب، وأمَّ بالسلطانية))[3]، ولمّا غادر دمشق إلى حلب توقف في حمص وحماة فتصدّر للتدريس فيهما[4].

لقد كان له، لتنقله بين هذه المدن تلاميذ عدة، ولاسيما في دمشق، لكنه كثيراً ما كان يفتقد من يحضر حلقته في المدرسة العادلية، وينتظر من يحضرُ يأخذُ عنه، فإذا لم يجد أحداً يقوم إلى الشباك ويقول: القراءاتِ القراءاتِ، العربيةَ العربيةَ، ثم يدعو ويذهب ويقول: أنا لا أرى ذِمّتي تبرأ إلاّ بهذا، فإنّه قد لا يُعلم أنّي جالس في هذا المكان لذلك))[5].

أما تلاميذه فيبدو أنهم أخذوا عنه العربية، ولم يكن له تلاميذ في القراءات، فلم يذكر ابن الجزري[6] في غاية النهاية أحداً أخذ القراءات عن ابن مالك، قال: ((ولما دخل حلب... أخذ عنه العربية غير واحد من الأئمة، غير أني لا أعلم أحداً قرأ عليه القراءات، ولا أسندها إليه))[7].

ولعلّه أقرأها في مدينة أخرى غير حلب. وفيما يلي إحصاء تلاميذه:

1 ــ ابنه محمد بدر الدين (ت 686هـ)[8]: شرحَ الألفية وغيرها من كتب أبيه.

2 ــ الإمام النَّووي[9].

---

(1) الوافي بالوفيات 159/3 وتعليق الفرائد 29/1 وغاية النهاية 181/2 والبغية 130/1 و231/2 ومفتاح السعادة 136/1 والنفح 421/2 والشذرات 339/5 وروضات الجنات ص710 ــ أما ابن عمرون فهو محمد بن عمرون، نحوي، تلميذ ابن يعيش، له شرح على مُفصَّل الزمخشري، توفي سنة (649هـ).

(2) غاية النهاية 180/2 ــ والمرسي محمد بن عبد الله، نحوي ومفسر، له: الضوابط النحوية في علم العربية، والإملاء على المفصَّل، توفي سنة (655هـ).

(3) النجوم الزاهرة 244/7 والنفح 427/2 ــ والمدرسة السلطانية تعرف بالظاهرية أيضاً نسبة إلى مُنشئها السلطان الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي المتوفى سنة (613هـ)، وأكملها من بعده شهاب الدين أتابك العزيز سنة (630هـ) وتقع مقابل باب قلعة حلب. وهي اليوم مسجد صغير.

(4) غاية النهاية 180/2.

(5) غاية النهاية 181/2. ومثل ذلك في حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك 8/1.

(6) هو محمد بن محمد، شمس الدين، أبو الخير، محدث ومقرئ، له: النشر في القراءات العشر، وغاية النهاية في طبقات القراء المشهور بـ (طبقات القراء). وترجم لنفسه في غاية النهاية 247/2.

(7) غاية النهاية 181/2.

(8) الوافي بالوفيات 362/3 مرآة الجنان 173/4 وطبقات النحاة واللغويين ص133 ومفتاح السعادة 136/1 والبغية 130/1 والنفح 424/2.

(9) تذكرة الحفاظ 471/4 وطبقات النحاة واللغويين ص133 والنفح 428/2 والشذرات 339/5 ــ والإمام النووي يحيى بن شرف، نسبته إلى (نوى) بحوران، محدّث له: تهذيب الأسماء والصفات، ورياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، توفي سنة (676هـ).

3 ـ ابن جَعْوان[1].

4 ـ ابن المُنَجَّى[2].

5 ـ اليُونيني[3].

6 ـ البهاء ابن النَّحاس[4].

7 ـ ابن النحّاس الدمشقي[5].

8 ـ شهاب الدين الشاغوري[6].

9 ـ ابن أبي الفتح البَعْلي[7].

10 ـ الفارِقي[8].

11 ـ ابن حازم الأذْرَعي[9].

12 ـ ابن تمّام التَّلّي[10].

13 ـ مَجد الدين الأنصاري[11].

---

(1) الوافي بالوفيات 362/3 والبغية 224/1 والنفح 424/2 ـ وابن جعوان محمد بن محمد، شمس الدين، نحوي ومحدّث، توفي سنة (682هـ).

(2) طبقات النحاة واللغويين ص133 الدارس في تاريخ المدارس للنُّعَيمي 120/2 والشذرات 433/5 ـ أما ابن المُنَجَّى بن عثمان، زين الدين، أبو البركات، فقيه وأديب، تلميذ العلام السَّخاوي، له تفسير القرآن الكريم وشرحٌ على الألفية، توفي سنة (695).

(3) الوافي بالوفيات 362/3 والدرر الكامنة 98/3 والنفح 424/4 ـ واليونيني محمد بن عبد الملك، شرف الدين، ذكره ابن العماد الحنبلي في الشذرات 432/5 بين وفيات سنة (695هـ) ولم يترجم له.

(4) النفح 426/2 ـ وابن النحاس محمد بن إبراهيم، بهاء الدين، نحوي مصري، شيخ أبي حيّان، لم يُصنِّف شيئاً إلاّ ما أملاه على المُقرِّب لابن عصفور، توفي سنة (698هـ).

(5) الدرر الكامنة 170/1 ـ وابن النحاس أحمد بن عبد الرحيم بن شعبان، فقيه دمشقي غير ابن النحاس النحوي المصري المتقدّم ذكره، تلميذ زين الدين الزَّواوي، توفي سنة (701هـ).

(6) البغية 134/1 و473 ـ والشاغوري أبو بكر بن يعقوب، تلميذ ابن مالك، المتهم بإخفاء شرح التسهيل بعد وفاة مؤلفه ونقله إلى اليمن غضباً على أهل دمشق الذين لم يُقَدِّموه خلفاً له في التدريس، وتوفي سنة (703هـ).

(7) الوافي بالوفيات 362/3 وطبقات النحاة واللغويين ص133 والدرر الكامنة 140/4 والبغية 130/1 و207 ومفتاح السعادة 136/1 والنفح 424/2 والشذرات 21/6 وروضات الجنّات ص710 ـ والبعلي محمد بن أبي الفتح، نسبته إلى بعلبك، نحوي، أستاذ التقي السُّبكي، توفي سنة 7095هـ.

(8) البغية 598/1 والنفح 428/2 ـ والفارقي سليمان بن أبي حرب، علم الدين، أبو الربيع، مقرئ، توفي سنة (709هـ).

(9) الدرر الكامنة 278/3 ـ وهو محمد بن إبراهيم بن داود، نحوي، توفي سنة (712هـ).

(10) فوات الوفيات 435/1 والدرر الكامنة 241/2 والشذرات 49/6 ـ وابن تمّام عبد الله بن أحمد، تقي الدين، شاعر دمشقي، توفي سنة (718هـ).

(11) ذيل العِبَر في تاريخ مَنْ غَبَرْ للحافظ الذهبي، ص118 والدرر الكامنة 366/1 والشذرات 54/6 ـ ومجد الدين الأنصاري إسماعيل بن الحسين بن أبي التائب، محدّث وكاتب، توفي سنة (721هـ).

14 ـ ابن العطّار[1].

15 ـ علاء الدين الأنصاري[2].

16 ـ أبو الثناء الحلبي[3].

17 ـ أبو بكر المِزّي[4].

18 ـ ابن شافع[5].

19 ـ بدر الدين بن جماعة[6].

20 ـ ابن غانم[7].

21 ـ البِرْزالي[8].

22 ـ ابن حَرْب[9].

23 ـ الصَّيْرفي[10].

شعره

نظـم ابن مالك الشعر، قصيدَهُ ورجزه، وكان نظمه من قبيل شعر العلماء، حشَدَ فيه كثيراً من العلـوم والمعارف المتعلقة بالعربية، وذلك بأسلوب تعليمي قصَد منه التسهيل على التلاميذ، وتفاوتت

---

(1) الوافي بالوفيات 362/3 ومرآة الجنان 133/4 والدرر 5/3 والبغية 30/1 ومفتاح السعادة 136/1 والنفح 424/2 والشذرات 63/6 ـ وابن العطار علي بن إبراهيم، علاء الدين أبو الحسن، فقيه، له كتب ورسائل، توفي سنة (724هـ).

(2) الدرر الكامنة 115/3 والبغية 198/2 ـ وعلاء الدين الأنصاري علي بن محمد، عالم بالعربية، توفي سنة (725هـ).

(3) الوافي بالوفيات 362/3 والدرر الكامنة 324/4 والنفح 424/4 والشذرات 96/6 والبدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع للشوكاني 295/2 ـ وأبو الثناء محمود بن سلمان، شهاب الدين، أديب، له: حسن التوسُّل بصناعة الترسُّل، توفي سنة (725هـ).

(4) الوافي بالوفيات 362/3 والنفح 424/4 و428 ـ والمزي زين الدين، مقرئ، توفي سنة (726).

(5) فوات الوفيات 376/1 والوافي بالوفيات 359/3 و362، والدرر 284/2 والنفح 424/2 ـ أما ابن شافع فهو شافع بن علي، ناصر الدين، أديب، له: فصل الخطاب فيما للصحبة من الآداب، توفي سنة (730هـ).

(6) فوات الوفيات 353/2 والوفي بالوفيات 362/3 والبداية والنهاية 267/13 والبغية 130/1 ومفتاح السعادة 136/1 والنفح 424/2 والشذرات 104/6 وخزانة الأدب ولُبّ لباب لسان العرب. للبغدادي 12/1 وروضات الجنات ص710 ـ وابن جماعة محمد بن إبراهيم، بدر الدين، محدّث، توفي سنة (733هـ).

(7) الوافي بالوفيات 359/3 و362 والدرر 265/1 والنفح 424/2 ـ وابن غانم أحمد بن محمد بن سلمان، شهاب الدين، أديب، توفي سنة (737هـ).

(8) البداية والنهاية 267/13 ـ البرزالي القاسم بن محمد، أبو محمد، علم الدين الإشبيلي، مؤرخ، أجازه الناظم وهو طفل، فقد ولد سنة (665هـ) وتوفي سنة (739هـ).

(9) الدرر الكامنة 451/4 ـ ابن حرب يوسف بن حرب، فقيه، له شرح الشاطبية، توفي سنة (743).

(10) الوافي بالوفيات 359/3 و362 والنفح 424/2 ـ الصيرفي أبو عبد الله. كذا ذكر في المصادر السابقة، ولم أقف على ترجمته.

قصائده من حيث عدد أبياتها فحوى بعضها على بِضْعِ عشرات، وحوى بعضها الآخر على ثلاثة آلاف، وبلغ مجموع نظمه التعليمي قرابة عشرة آلاف بيت موزعة على اثنتي عشرة قصيدة[1]، فقد كان حريصاً على النظم عامة، وعلى نظم علوم العربية خاصة، و((كان نظم الشعر سهلاً عليه: رجزه وطويله وبسيطه، وغير ذلك))[2]. كما كان حافظاً لأشعار العرب التي يُستشهد بها على اللغة والنحو، فكان الأئمة الأعلام يتحيرون منه ويتعجبون من أين يأتي بها))[3]. لكنّ هذه الموهبة لم تتعدَّ هذا اللون من النظم إلى فنون الشعرِ الأخرى، فلم تحفظ كتب التراث والتراجم نماذج من شعره، ولم تذكر له ديواناً أو قصائد، وانفرد المقّري[4] بذكر أربعة أبيات له، ذكرها في سياق ترجمته، فقال[5]:

قال بعضهم: من أحسن ما رأيتُ من شعر ابن مالك:

إذا رَمِدتْ عيني تداويتُ منكم ... بنظرة حُسْنٍ، أو بسَمْعِ كلامِ

فإنْ لم أجِدْ ماءً تيمَّمْتُ باسمكم ... وصلَّيتُ فَرْضي، والديارُ إمامي

وأخلصتُ تكبيري عن الغيرِ مُعرضاً ... وقابلتُ أعلام السّوَى بسَلامِ

ولم أرَ إلاّ نورَ ذاتِكَ لائحاً ... فهل تدعُ الشمسُ امتدادَ ظلامِ

وفاته

توفي ابن مالك سنة (672هـ) بدمشق، بلا خلاف، ودفن بسفح جبل قاسيون، ولم تذكر مظانّ ترجمته ظروف وفاته، ما عدا السَّخاوي[6] الذي ذكر السبب عَرَضاً من غير أن يترجم له، وذلك حين عدّد أسماء الذين ماتوا غبناً فقال: "وممن مات بأخرة غبْناً الجمال بن مالك راوية جزيرة العرب نحواً ولغةً، فإنه مع أوصافه الجليلة وكونه على جانبٍ عظيم من الاحتياج وضيق الوقت عورض فيما استقرّ فيه من خطابة ببعض قرى دمشق، من بعض جَهَلتها وانتزعت منه له، فكاد أن يموت لاسيّما وقد حضر الجُمعةَ وسأل الجاهل المشار إليه بعد فراغه من الخطبة والصلاة عن مخرج الألف، فتحيَّر وظنّ أنه كلّمه بالعجمية، ثم عدّد له حروف الهجاء، مبتدئاً بالألف، وسردَها، فصاحَ العامة الذين تعصّبوا لهذا الجاهل سروراً لكونه سُئل عن مسألة فأجاب بتسعٍ وعشرين، وما وجَدَ

(1) سيتضح ذلك عند الحديث عن آثاره.

(2) فوات الوفيات 453/2 والوفي بالوفيات 360/3 والبغية 130/1 ومفتاح السعادة 136/1.

(3) البغية 130/1 والشذرات 339/5.

(4) هو أحمد بن محمد، أبو العباس، التلمساني، نسبته إلى (مَقّرَة) بالأندلس، أديب ومؤرخ، له: نفح الطّيب من غصن الأندلس الرطيب، وعَرْف النشق في أخبار دمشق، توفي سنة (1041هـ).

(5) النفح 425/2.

(6) هو محمد بن عبد الرحمن، شمس الدين، نسبته إلى (سَخَا) قرية بمصر، مؤرخ وعالم بالحديث، له: الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، وقد ترجم فيه لنفسه: 32/8، توفي سنة (902هـ).

الجمالَ ناصراً، بل استكانَ ومات بعد أيام يسيرة"[1]. رحمه الله.

2.آثاره

ألّــف ابــن مالك في مختلف علوم العربية، وجاءت مؤلفاته على مستويين اثنين، هما: المتون الموجــزة، والشــروح المطوّلــة، وكان ذلك وفقاً لمستوى التلاميذ أو القراء، ووفقاً للغاية من تلك المؤلفات.

وقــد بــرز طابع النظم بوضوح في مؤلفاته من خلال اثنتي عشرة قصيدة وأرجوزة حشد فيها كثيراً من مسائل اللغة، والنحو، والصرف، والقراءات. ثم ما لبث أن شعر بالغموض يعتري بعضها فشرحَ عشراً منها.

كمــا برزت في مؤلفاته ظاهرة شرح المتون النثرية، فشرحَ عدداً منها، وأغلب الظنّ أنه كان يعمــد إلــى الإيجاز، والاختصار في التأليف لسهولة إملائه وحفظه، ثم يشرع في الشرح بعد حين، فالشــرح ســمة أخــرى فــي مؤلفاته المنظومة والمنثورة. كما يمكن ردّ هذه الظاهرة إلى العصر المضطرب الذي عاش فيه، فقد عاش فترة قلقة شهد خلالها نهاية الدولة الأيوبية (648هـ) وظهور دولــة المماليــك البرجـية، وفــي أيامه سقطت بغداد (656هـ) على أيدي التتار الذين قضوا على الخلافة العباسية ودمروا كل شيء؛ فنهض عدد من العلماء يذودون عن التراث من خلال حفظه في متون موجزة تشرح فيما بعد.

أمــا مؤلفاتــه فقــد بلغــت ستة وأربعين كتاباً، ذكر بعضهم ثمانية وعشرين منها في منظومة شــعرية[2]، وذكر آخر خمسةً غيرها في مقطوعة ثانية[3]، وأحصت كتب التراجم عدداً آخر[4]. وقد انقســمت بحسب موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام نسوقها بتعريف موجز، مع الإشارة إلى ما طبع منها. وهي:

آ. كتب اللغة

1 ــ الإعــلام بمثلَّث الكلام[5]: قصيدة عدد أبياتها (2815) خمسةَ عشر وثمانمئة وألفا بيت، ذكرتها بعض المصادر بعنوان (المثلث المنظوم)[6]، وبعضها بعنوان (المثلث في اللغة)[7].

(1) الإعلان بالتوبيخ ص34. كذا ورد النص في المطبوع، من غير ذكر المعدود، في قوله: فأجاب بتسع وعشرين، يعني: [إجابةً].

(2) البغية 131/1.

(3) البغية 133/1.

(4) وردت عناوين مؤلفاته في معظم مصادر ترجمته، وخاصة: غاية النهاية 180/2 ــ 181 والبغية 132/1 ــ 134 والنفح 2/ 422 ــ 424.

(5) طبعت بالعنوان نفسه، بشرح أحمد بن الأمين الشنقيطي.

(6) ذكره الفيروز آبادي، بعنوان (المثلّث المنظوم)، في: البلغة ص201.

(7) إشارة التعيين ص321 وتتمة المختصر في أخبار البشر 318/2 وطبقات النحاة واللغويين ص134.

2 ــ إكمال الإعلام بتثليث الكلام: شرحٌ للمنظمة السابقة، ((زاد عليه تلميذه ابن أبي الفتح عدة ألفاظ))[1].

3 ــ إكمال الإعلام بمثلث الكلام[2]: أرجوزة[3]، نظمها في حلب، في (2755) خمسة و خمسين وسبعمئة وألفيْ بيت، وأهداها إلى الملك الناصر عماد الدين[4].

4 ــ ثلاثيات الأفعال[5]: يتضمّن ما جاء من الأفعال على (فَعَلَ وأفْعَلَ) بمعنى واحد، وهو على صلة بالكتب السابقة[6].

5 ــ تحفة المودود في المقصور والممدود[7]: وهو قصيدة همزية، عدد أبياتها (161) واحد وستون ومئة بيت من البحر الطويل[8].

6 ــ شرح تحفة المودود[9]: شرحٌ للكتاب السابق.

7 ــ الإرشاد في الفرق بين الظاء والضاد: رسالة في ألفاظ متفقة المبنى مختلفة المعنى[10].

8 ــ الاعتماد في نظائر الظاء والضاد[11]: شرح فيه الكتاب السابق ورتّب ألفاظه على حروف المعجم[12].

9 ــ الاعتضاد في الفرق بين الظاء والضاد[13]: قصيدة عدد أبياتها (62) اثنان وستون بيتاً مع

---

(1) إشارة التعيين ص321 وطبقات النحاة واللغويين: ص134 ــ وتلميذه المذكور أحد شراح الألفية، توفي سنة (709هـ)، وقد تقدمت ترجمته. والكتاب مطبوع بتحقيق الدكتور سعد بن حمدان الغامدي، بالعنوان نفسه.

(2) فوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/3 والبلغة ص201 والنفح 424/2 والشذرات 339/5.

(3) مفتاح السعادة 137/1.

(4) التسهيل ص26 من مقدمة المحقق ــ والمُهدى إليه يوسف بن محمد، آخر ملوك الدولة الأيوبية، ولد بقلعة حلب، وقتله هولاكو التتري سنة (659هـ) ــ ترجمته في الشذرات 299/5 والأعلام 249/8.

(5) ذكرته معظم المصادر بعنوان (فَعَل وأفْعَل). فوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/3 ومفتاح السعادة 137/1 والنفح 424/2.

(6) للاطلاع على جهود ابن مالك في المثلث اللغوي: ينظر كتابه: إكمال الإعلام بتثليث الكلام 48/1 ــ 65 من مقدمة المحقق.

(7) البلغة ص201 وشرح الأشموني على ألفية ابن مالك 108/3 بعنوان: (التحفة)، ومفتاح السعادة 137/1 وحاشية ياسين الحمصي على التصريح 328/1 والنفح 424/2.

(8) طبعت بالعنوان نفسه مع (الإعلام بمثلث الكلام) المتقدم ذكره برقم (1)، وذلك بعناية أحمد بن الأمين الشنقيطي. ثم طبعت بشرح إبراهيم بن حطري الشنقيطي، بعنوان (تحفة المودود على المقصور والممدود).

(9) البلغة ص201، وذكرها طاش كبري زاده بعنوان: (شرح قصيدة في المقصور والممدود). مفتاح السعادة 137/1.

(10) ذكره ابن مالك في مقدمة كتاب الاعتماد ص23 (نشرة الدكتور حاتم الضامن).

(11) طبع مرتين، الأولى بتحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن والثانية بتحقيق الدكتور ناصر حسين علي.

(12) الاعتماد في نظائر الظاء والضاد لابن مالك ص23 (نشرة الضامن).

(13) فوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/1 والمزهر للسيوطي 282/2 والنفح 424/2.

شرح عليها[1].

10 ـ قصيدة ظائية في الفرق بين الظاء والضاد، وشَرْحُها[2].

11 ـ منظومة فيما ورد من الأفعال بالواو والياء[3]: قصيدة تائية، من البحر الكامل، عدد أبياتها (67) سبعة وستون[4]، ساقها السيوطي في المُزهِر[5].

12 ـ النظم الأوجز فيما يُهمز وما لا يُهمز[6]: منظومة فيما هو مهموز وغير مهموز.

13 ـ الوفاق في الإبدال[7]: كتاب مختصر في الإبدال[8].

14 ـ ما اختلف إعجامه واتّفق إفهامه[9].

15 ـ جمع اللغات المشكلة[10].

16 ـ الضَّرْب في معرفة لسان العرب[11].

17 ـ فتاوى في العربية[12]: جمعها بعض تلاميذه[13].

18 ـ الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة: جمع فيه الألفاظ المترادفة مرتبةً بحسب الموضوعات[14].

ب. القراءات القرآنية[15]

نظم ابن مالك قصيدتين في القراءات[16]، هما:

---

(1) نشرها حسين تورال وطه محسن ببغداد سنة (1972م) ينظر: الاعتماد لابن مالك. ص10 من مقدمة التحقيق (نشرة الضامن).

(2) تعليق الفرائد 30/1 ومفتاح السعادة 137/1. والقصيدة منظومة مشابهة للرسالة المتقدمة برقم (7) وموضوعهما واحد.

(3) البغية 131/1 (البيت العاشر من منظومة مؤلفاته).

(4) طبعت مع عدد من المتون المتنوعة، بعنوان (مجموعة مهمات المتون).

(5) المزهر للسيوطي 279/2 ـ 282.

(6) إشارة التعيين ص321 وفوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/3 والبغية 132/1 (البيت الخامس من منظومة مؤلفاته). ومفتاح السعادة 137/1 والنفح 424/2.

(7) البغية 132/1 (البيت العاشر من منظومة مؤلفاته).

(8) مفتاح السعادة 138/1.

(9) تعليق الفرائد للدماميني 33/1 الحاشية (3) من مقدمة المحقق.

(10) القاموس المحيط والقاموس الوسيط في اللغة للفيروز آبادي (فتا) = 23/1.

(11) الشذرات 339/5.

(12) البغية 132/1 ومفتاح السعادة 138/1.

(13) البغية 132/1 أيضاً.

(14) لم يرد ذكره في مصادر ترجمة ابن مالك. وقد طبع بتحقيق محمد حسن عواد.

(15) فصلت كتب اللغة لأنه خص فيها أنواع القراءات، ولم يتحدث عن وجوهها اللغوية.

(16) الوافي بالوفيات 159/3، وغاية النهاية 180/2 والشذرات 339/5.

19 ـ المالكية[1]: قصيدة دالية منسوبة إلى ناظمها، على غرار الشاطبية[2].

20 ـ اللامية: قصيدة لامية في القراءات، لم يضع لها عنواناً، فَخَر فيها بما زادته على الشاطبية من إفادة[3].

ج. كتب النحو والصرف

جمع ابن مالك ـ في الغالب ـ بين النحو والصرف في مؤلفاته غير أن الفصل بين النحو والصرف ليس دقيقاً فيها، وإنْ غلب عليها النحو، لكنّه خصّ الصَّرف بخمسة كتب مستقلة، وفيما يلي أسماء كتبه النحوية، أولاً:

21 ـ الكافية الشافية[4]: أرجوزة طويلة عدة أبياتها نحو ثلاثة آلاف بيت من مزدوج بحر الرجز، اقتبس تسميتها من مقدمتي شيخه ابن الحاجب[5]، واستوعب فيها معظم مسائل النحو والصرف، ونظمها في مدينة حلب[6]، وهي الأصل الذي اختصر منه الألفية.

22 ـ شرح الكافية الشافية[7]: شرحٌ للأرجوزة السابقة.

23 ـ الخلاصة: أرجوزة عدة أبياتها (1002) اثنان وألف بيت، اشتهرت باسم (الألفية)[8]، لخّص فيها أرجوزته الكبرى (الكافية الشافية)، وأشار إلى ذلك في ختامها، فقال[9]:

وما بجمعهِ عُنيتُ قد كَمَلْ ... نظماً على جُلِّ المهمّات اشتملْ

---

(1) تتمة المختصر في أخبار البشر 318/2 وفوات الوفيات 452/2 وغاية النهاية 180/2 والنجوم الزاهرة 244/7 ومفتاح السعادة 138/1.

(2) قصيدة في القراءات، عنوانها (حرز الأماني ووجه التهاني) منسوبة إلى ناظمها القاسم بن فِيُّرُة الشاطبي المقرئ الضرير المتوفى سنة (590هـ). وقد طبعت مراراً بشروح عدة.

(3) غاية النهاية 180/2.

(4) إشارة التعيين ص321 وقد جعلها كتابين اثنين، وفوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/3 ومرآة الجنان 173/4 والبداية والنهاية 267/13 والبلغة ص201 وتعليق الفرائد 30/1 وغاية النهاية 180/2 وطبقات النحاة واللغويين ص134 والنفح 423/2 والشذرات 339/5. وقد طبعت مع شرح ابن مالك عليها بتحقيق الدكتور أحمد عبد المنعم هريدي ونشرت بعنوان (شرح الكافية الشافية).

(5) هما الكافية في النحو، والشافية في التصريف.

(6) الوافي بالوفيات 360/3 وغاية النهاية 181/2.

(7) إشارة التعيين ص321 وفوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/3 والبداية والنهاية 267/13 ومرآة الجنان 173/4 وتعليق الفرائد 30/1 وطبقات النحويين واللغويين ص134 وحسن المحاضرة 343/1.

(8) إشارة التعيين ص321 وتتمة المختصر 318/2 وفوات الوفيات 453/2 ومرآة الجنان 173/4 والبداية والنهاية 267/13 والوفيات لابن منقذ القُسَنْطيني ص332 والبلغة ص201 وغاية النهاية 180/2 وطبقات النحاة واللغويين ص134 ومفتاح السعادة 137/1 والنفح 423/2 والشذرات 339/5، وقد ذكرها الخوانساري بعنوان: (الألفية في تدوين المقاصد النحوية والصرفية). ينظر: روضات الجنات ص710.

(9) أشارت بعض المصادر إلى أنها خلاصة الكافية الشافية. الوافي بالوفيات 360/3 وتعليق الفرائد 30/1 والنفح 423/2.

أحصى من الكافية الخُلاصَة كما اقتضى غِنًى بلا خَصاصَة

وقد نظمها للشَّرَف البارزي في مدينة حماة[1]. وقيل: نظمها لابنه تقي الدين الأسد[2].

24 ـ الفرائد[3]: أرجوزة كبيرة، قال عنها الدماميني: ((نَظَمَ رجزاً في النحو عظيم الفائدة، تستعمله المشارقة، ثم صنف كتابه (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) تسهيلاً لذلك الكتاب))[4]، ووصفها السيوطي بقوله: ((وقد رأيت له... كتاباً سمّاه نظم الفوائد، وهو ضوابط وفوائد منظومة ليست على رويّ واحد))[5].

25 ـ الفوائد النحوية والمقاصد المحوية[6]: شَرحٌ للمنظومة السابقة (الفرائد)، وهو أصل لكتابه (التسهيل)، قال السيوطي: ((وله مجموع يُسمّى الفوائد في النحو، وهو الذي لخص منه التسهيل))[7].

26 ـ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد[8]: شرحٌ للكتاب السابق ـ كما أشار السيوطي، لكنّ ابن مالك لم يُشر إلى ذلك في مقدمته[9]، كما فعل في كثير من شروح كتبه.

27 ـ شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد[10]: لم يُتمه، قيل: ((وصل فيه إلى باب مصادر الفعل الثلاثي، وكمّل عليه ولده إلى باب...))[11]، وقيل: ((كمله الشيخ أثير الدين أبو حيان))[1]، ونقل

---

(1) تتمة المختصر 318/2 وغاية النهاية 181/2 والدرر الكامنة 401/4 ـ وهو هبة الله بن عبد الرحيم، شرف الدين، أبو القاسم، محدّث وأديب، له: الفريدة البارزية في شرح الشاطبية، توفي سنة (738هـ).

(2) الوافي بالوفيات 206/1.

(3) وردت تسميته في بعض المصادر بعنوان: (الفوائد) ولعله تصحيف. وذكره كبري زاده بعنوان: (نظم كتاب الفوائد) لأنه منظوم. مفتاح السعادة 138/1.

(4) تعليق الفرائد 3/1.

(5) البغية 132/1.

(6) تنظر الحاشية قبل السابقة.

(7) البغية 132/1 ـ والنص الذي ساقه السيوطي منقول عن شيخه عبد القادر السّعدي العُبادي شارح التسهيل نسبته إلى شيخ الأنصار سعد بن عُبادة، له حاشيتان على التوضيح لابن هشام وشرح الألفية للمكودي، توفي سنة (880هـ). تنظر ترجمته في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي 283/4 والبغية 104/2.

(8) إشارة التعيين ص321 وتتمة المختصر 318/2 وفوات الوفيات 453/2 ومرآة الجنان 173/4 والبداية والنهاية 267/13 والوفيات ص332 والبلغة ص201 وغاية النهاية 180/2 وطبقات النحاة واللغويين ص134 والبغية 132/1 ومفتاح السعادة 137/1 والشذرات 3395/5. وقد طبع بتحقيق محمد كامل بركات، بالعنوان نفسه.

(9) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك، الصفحة الأولى.

(10) إشارة التعيين ص321 وتتمة المختصر 318/2 والبداية والنهاية 267/13 والبلغة ص201 وطبقات النحاة واللغويين ص134 والبغية 134/1 ومفتاح السعادة 137/1 والنفح 424/2 وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة 405/1. وقد طبع بتحقيق عبد الرحمن السيد محمد بدوي المختون.

(11) البلغة ص201 وطبقات النحاة واللغويين ص134 والبغية 134/1 والكشف 405/1 أيضاً.

السيوطي عن الصلاح الصَّفدي[2] غير ذلك، فقال: ((وكان كاملاً عند شهاب الدين.. تلميذه، فلما مات المُصنف ظنَّ أنهم يُجلسونه مكانه فلما خرجتْ عنه الوظيفة تألّم لذلك، فأخذ الشرح معه وتوجّه لليمن غضباً على أهل دمشق، وبقي الشرح مخروماً ناقصاً بين أظهر الناس في هذه البلاد))[3]، وقد ذكر السيوطي نفسه حين ترجم لابن الناظم (ت 686هـ) أنّ ابن مالك لم يكمل شرح التسهيل، فتابعه من بعده ابنه، ولم يتمه أيضاً[4].

28 ــ المقدمة الأسدية[5]: صنّفها لولده تقي الدين الأسد[6].

29 ــ الضَّرَب في معرفة لسان العرب[7]: ليس له صلة بكتاب (ارتشاف الضَّرَب في لسان العرب) لأبي حيان[8].

30 ــ عدة اللافظ وعمدة الحافظ[9]: رسالة صغيرة تضم أصول النحو، لم يكملها، ((وهي جيدة لكنّها تنقص أبواباً))[10].

31 ــ شرحُ عدة اللافظ وعهدة الحافظ[11]: شرحٌ موجز للرسالة السابقة.

32 ــ إكمال عدة اللافظ وعمدة الحافظ[12]: شرح ثانٍ مطوّل لعدة اللافظ أيضاً.

33 ــ شرح إكمال عدة اللافظ وعمدة الحافظ[13]: شرحٌ للكتاب السابق.

---

(1) إشارة التعيين ص290 وتتمة المختصر 318/2 ــ وهو محمد بن يوسف، الغرناطي: عالم بالعربية والتفسير، مؤلفاته كثيرة منها: تذكرة النحاة، وارتشاف الضَّرَب في لسان العرب. توفي (745هـ). فوات الوفيات 555/2 والدرر الكامنة 302/4 والبغية 280/1.

(2) هو خليل بن أيبك، مؤرخ وأديب. له: الوافي بالوفيات، والغيث المسجم في شرح لامية العجم، وتمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون، توفي سنة (746هـ).

(3) البغية 473/1. وينظر الكشف 405/1، وشهاب الدين المذكور، أحد تلاميذ ابن مالك، تقدمت ترجمته.

(4) البغية 225/1.

(5) فوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/3 وتعليق الفرائد 30/1 والبغية 133/1 ومفتاح السعادة 137/1 والنفح 2/ 424، والكشف 1798/2.

(6) الوافي بالوفيات 206/1.

(7) الشذرات 339/5.

(8) لم يذكر أبو حيان في مقدمة الارتشاف أي صلة لكتابه بكتاب ابن مالك، في مقدمة ارتشاف الضَّرَب 3/1 ــ 4.

(9) إشارة التعيين ص321 وفوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 160/3 وتعليق الفرائد 30/1 والنفح 424/2 والشذرات 339/5. وقد ذكرته بعض المصادر بعنوان (العمدة)، ينظر: إشارة التعيين ص321 وتتمة المختصر 318/2 والبلغة ص201 ومفتاح السعادة 137/1.

(10) تتمة المختصر 318/2.

(11) إشارة التعيين ص321 والبغية 131/1 (البيت السادس من منظومة مؤلفات ابن مالك)، والشذرات 339/5. وهو مطبوع، تنظر: ص14 من مقدمة تحقيق الاعتماد في نظائر الظاء والضاد (نشرة الضامن).

(12) تتمة المختصر 318/1 وطبقات النحاة واللغويين ص134 ومفتاح السعادة 137/1.

(13) طبقات النحاة والنحويين ص134 والبغية 131/1 (البيت الثامن من منظومة مؤلفاته)، ومفتاح السعادة 137/1.

34 ــ المُوصِّل في نظم المُفصَّل[1]: نظمٌ لكتاب المُفَصَّل في علم العربية، للزمخشري[2].

35 ــ سَبْك المنظوم وفكّ المختوم[3]: شرح للنظم السابق إذْ: ((حَلَّ هذا النظم فسمَّاهُ: سبك المنظوم وفك المختوم))[4].

36 ــ شرح الجُزُولية[5]: شرح فيه المقدمة الموجزة التي وضعها الجُزُولي[6] في النحو، قال القِفْطي[7]: ((وشرحها شاب نحوي من أهل جَيَّان من الأندلس، متصدِّر بحلب لإفادة هذا الشأن))[8]، وعنوان الشرح (المنهاج الجلي في شرح القانون الجزولي)[9].

37 ــ النكت على الكافية[10]: شَرَحَ فيه بعض مسائل المقدمة المعروفة بـ (الكافية في النحو) لابن الحاجب.

38 ــ شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح[11]: أعرب فيه ثمانية ومئة من الأحاديث المُشكلة التي ضمّها الجامع الصحيح[12]، للإمام البخاري[13]، أملاهُ إملاءً[14]، وهذا ما يُفسر خلوّ الكتاب من المقدمة، واختلافَ تسمياته.

أمّا مؤلفاته الصرفية فهي ستّة استلَّ بعضها من كتبه النحوية مثل (شرح الكافية الشافية)، ثم

---

(1) البغية 132/1 (البيت السادس من منظومات مؤلفاته) والنفح 423/2.

(2) هو محمود بن عمر، جار الله، أبو القاسم بالعربية، له تفسير للقرآن بعنوان (الكشاف...)، والأنموذج في النحو، ومعجم أساس البلاغة، توفي سنة (538هـ).

(3) فوات الوفيات 453/2 والوافي بالوفيات 360/3 والبغية 133/1 ومفتاح السعادة 137/1 والنفح 423/2 والشذرات 5/ 339.

(4) النفح 423/2 أيضاً.

(5) الإنباه: 379/2 والبغية 133/1 ومفتاح السعادة 137/1.

(6) هو عيسى بن يَلَلْبَخت. نسبته إلى قبيلة جُزُولة، إحدى قبائل البربر، نحوي، له المقدمة في النحو وهي شرحٌ على الجُمَل للزجاجي، توفي سنة (607هـ).

(7) هو علي بن يوسف، جمال الدين، أبو الحسن. نسبته إلى (قِفْط) في صعيد مصر، مؤرخ، له: إنباه الرواة على أنباه النحاة، وإصلاح الخلل الواقع في صحاح الجوهري، توفي سنة (646هـ).

(8) الإنباه: 379/2.

(9) الكشف 1800/2.

(10) شرح الأشموني 97/1.

(11) ذكره ابن مالك في أوائل النسخة المطبوعة بهذا العنوان، ص3 من نشرة عبد الباقي. وورد ذكرهُ في فوات الوفيات 453/2، والوافي بالوفيات 360/3، والبلغة ص201، وتعليق الفرائد 30/1 بعنوان: (التوضيح في إعراب أشياء من مشكلات البخاري)، وفي طبقات النحاة واللغويين ص134 بعنوان: (التوضيح)، وفي مفتاح السعادة 137/1 بعنوان: (إعراب بعض أحاديث صحيح البخاري). وقد طبع الكتاب مرتين: الأولى بتحقيق السيد محمد فؤاد عبد الباقي والثانية بتحقيق الدكتور طه محسن.

(12) تنظر ص13 من مقدمة تحقيق شواهد التوضيح والتصحيح (نشرة محسن).

(13) هو محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، إمام علم الحديث، له الجامع الصحيح، وخلق أفعال العباد، توفي سنة (256هـ).

(14) طبقات النحاة واللغويين ص134.

أفردها في كتب مستقلة ليسهل تناولها، وهي:

39 ــ الضروري في التصريف[1]: مختصر شَرَحَ فيه بعض المسائل الصرفية، وقد نقل منه المرادي والأشموني.

40 ــ شرحُ الضروري في التصريف[2]: وهو شرح للكتاب السابق، عنوانه (التعريف في التصريف)[3]، أو التصريف، شرحَهُ السيوطي وذكره بعنوان (شرح ضروري التصريف)[4]، وشرَحَهُ أيضاً ابن إياز الرومي[5].

41 ــ شرح التعريف في الصَّرف[6]: شرحٌ للكتاب السابق.

42 ــ مختصر الشافية[7] لابن الحاجب.

43 ــ شرح المسائل الصرفية في الكافية الشافية[8]: شرحٌ للقسم الصرفي من منظومته: الكافية الشافعية، وإنْ صحَّ أنه ألّفه فالأرجح أن يكون ذلك قبلَ تأليفه لشرح الكافية الشافية[9]، فقد شرحها كلَّها، وإلاّ فقد يكون من صنع أحد تلاميذه أو بعض النساخ.

44 ــ ذِكرُ معاني أبنية الأسماء الموجودة في كتاب المُفَصَّل للزمخشري[10].

45 ــ لاميــة الأفعال[11]: قصيدة لاميّة مؤلفة من (114) أربعة عشر ومئة بيت من البحر البسيط، تناول فيها معظم موضوعات الصرف، وخاصة أبنية الأفعال، وقد شرحها نجم الدين الغَزّي[12].

46 ــ شرح لامية الأفعال[13]: شرحٌ للقصيدة السابقة.

* * *

---

(1) مفتاح السعادة 136/1. وينظر: توضيح المقاصد والمسالك 5/6 وشرح الأشموني 282/4.

(2) مفتاح السعادة 136/1 أيضاً.

(3) البغية 132/1 (البيت السابع من منظومة مؤلفاته)، ومفتاح السعادة 137/1.

(4) حُسن المحاضرة 343/1.

(5) إشارة التعيين ص103 والبغية 532/1 ــ وهو الحسين بن بدر، جمال الدين، أبو محمد، نحوي، له: الإسعاف في الخلاف، وشرح الفصول لابن معط، توفي سنة (681هـ).

(6) البغية 132/1 (البيت الثامن من منظومة مؤلفاته)، ومفتاح السعادة 137/1.

(7) فوات الوفيات 453/2.

(8) مقدمة تحقيق كتاب التسهيل ص38.

(9) تقدم ذكرُ الشرح تحت الرقم (21).

(10) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان (الطبعة المعربة) = 227/5 و296.

(11) تعليق الفرائد 30/1 والكشف 1536/2 والنفح 224/2. وقد طبعت مع عدد من المتون المختلفة، بعنوان (مجموع مهمات المتون). كما طبعت بشرح ابن الناظم عليها مرتين الأولى بتحقيق السيد محمد أديب جمران بعنوان (شرح لامية الأفعال)، والثانية بتحقيق ناصر حسين علي بعنوان (زبدة الأقوال في شرح قصيدة أبنية الأفعال).

(12) خلاصة الأثر 193/4، وقد شرحها آخرون ينظر الكشف 1536/2 ــ وهو محمد بن محمد، أبو المكارم، مؤرخ وأديب، له: الكواكب السائرة في تراجم أعيان المئة العاشرة، توفي سنة (1061هـ).

(13) الوافي بالوفيات 360/3 والنفح 424/2

المصادر والمراجع

- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان النحوي، تحقيق وتعليق: د. مصطفى النمّاس، ط1، مطبعة النسر الذهبي والمدني، القاهرة 1984 ــ 1989م.
- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، عبد الباقي اليماني، تحقيق: د. عبد المجيد دياب، ط1، شركة الطباعة السعودية، الرياض، 1986م.
- الاعتماد في نظائر الظاء والضاد، ابن مالك الطائي، حققه وقدم له: د. ناصر حسين العلي، ط1، دار الكتب العربية، بيروت ودمشق، 1989م.
- الأعلام، الزركلي، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، بيروت، 1985م.
- أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، 1925م.
- الإعلام بمثلث الطلام، ابن مالك الطائي، تصحيح: أحمد الأمين الشنقيطي، ط1، مطبعة الجمالية، القاهرة، 1329هـ.
- الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، السخاوي (طبعة مصورة عن نسخة خزانة أحمد تيمور باشا التي عنيت بنشرها مكتبة القدسي في القاهرة)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979م.
- إكمال الإعلام بتثليث الكلام، ابن مالك الطائي، تحقيق ودراسة: سعد بن حمدان الغامدي، جماعة أم القرى، مكة المكرمة، 1984م.
- الألفاظ المؤتلفة، ابن مالك الطائي، حققه وعلق عليه: د. محمد حسن عواد، ط1، دار الجيل ودار عمار، بيروت وعمان، 1991م.
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة وبيروت، 1956 م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار الفكر، دمشق، 1982م.
- البداية والنهاية في التاريخ، ابن كثير، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1932م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1348 هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، د.ت.
- البلغة في تاريخ أئمة اللغة، الفيروزآبادي، تحقيق: محمد المصري، ط1، مركز المخطوطات والتراث، والكويت، 1987م.
- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان (الجزء الخامس)، نقله إلى العربية: د. رمضان عبد التواب، وراجع الترجمة: د. السيد يعقوب بكر، دار المعارف، القاهرة، 1977م.
- البهجة المرضية في شرح الألفية، السيوطي، دراسة وتحقيق: علي سعد الشينوي، ط1، كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا، 1983م.
- تتمة المختصر في أخبار البشر (ابن الوردي)، إشراف وتحقيق: أحمد رفعت البدراوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1970م.
- تحفة المودود على المقصور والممدود، ابن مالك الطائي، شرحه: إبراهيم بن خطري الشنقيطي، مطابع دار صحف الوحدة، أبو ظبي، د.ت.
- تحفة المودود على المقصور والممدود، ابن مالك الطائي، تصحيح: أحمد الأمني الشنقيطي، ط1، مطبعة الجمالية، القاهرة، 1329هـ.
- تذكرة الحفاظ، الذهبي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1955م.

* تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك الطائي، حققه وقدم له: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.
* تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، الدماميني، تحقيق: د. محمد عبد الرحمن المفدى، بيروت، 1983م.
* التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، عني بنشره وصححه: عزة العطار الحسيني، مطبعة السعادة، القاهرة، 1955م.
* تهذيب سير أعلام النبلاء، الذهبي، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، وهذبه: أحمد فايز الحمصي، وراجعه: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة بيروت، 1991م.
* حاشية الخضري على شرح ابن عقيل الألفية ابن مالك، ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1995م.
* حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1986م.
* خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المحبي، مكتبة خياط، بيروت، د.ت.
* الدارس في تاريخ المدارس، النعيمي، عني بنشره وتحقيقه: جعفر الحسني، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1951م.
* الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية، حيدر آباد، الهند، 1348هـ.
* الروض المعطار في خبر الأقطار، الحميري، تحقيق: د. إحسان عباس، ط2، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م.
* روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الخوانساري (طبعة مصورة)، إيران، 1367هـ.
* السلوك لمعرفة دول الملوك، المقريزي، صححه وضبط حواشيه: محمد مصطفى زيادة، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957م.
* شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، عني بنشره مكتبة القدسي، القاهرة، 1350هـ.
* شرح التحفة الوردية، ابن الوردي، دراسة وتحقيق: د. عبد الله الشلال، مكتبة الرشد، الرياض، 1989م.
* شرح التسهيل، ابن مالك الطائي، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون، ط1، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990م.
* شرح الكافية الشافية، ابن مالك الطائي، حققه وقدم له: د. عبد المنعم هريدي، ط1، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1413هـ.
* شرح لامية الأفعال، ابن الناظم، تحقيق: محمد أديب جمران، ط1، دار قتيبة، دمشق، 1991م.
* شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ابن مالك الطائي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط3، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ. وطبعة ثانية بتحقيق: طه محسن، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1413هـ.
* طبقات الشافعية، الإسنوي، طبع بعناية: كمال يوسف الحوت، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
* طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، ود. محمود الطناحي، ط2، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1992م.
* طبقات النحاة واللغويين، ابن قاضي شهبة، تحقيق: د. محسن عياض، مطبعة النعمان، النجف، 1973م.
* طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
* الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي، عني بنشره: مكتبة القدسي، القاهرة، 1353هـ.

- العبر في تاريخ من غبر، الذهبي، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، 1966م.
- العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ناصيف اليازجي، دار صادر ودار بيروت، 1964م.
- غاية النهاية في طبقات القراءة، ابن الجزري، عني بنشره: برجستراسر، مكتبة المثنى. القاهرة، د.ت.
- فوات الوفيات، ابن شاكر الكتبي، حققه وضبطه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1951م.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ط1، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1320هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الحاج خليفة، دار الفكر، دمشق، 1982م.
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، الغزي، حققه وضبط نصه: د. جبرائيل جبور، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979م.
- لامية الأفعال، ابن مالك الطائي، ط1، دار الكتب العلمية، مصورة عن طبعة البابي الحلبي، 1994م.
- المختصر في أخبار البشر، أبو الفداء، دار البحر، بيروت، 1961م.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، اليافعي (طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد)، منشورات الأعلمي، بيروت، 1970م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، شرحه وضبطه وصححه: محمد أحمد جاد المولى وزميلاه، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، 1986م.
- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار المأمون، القاهرة، د.ت، ونسخة أخرى في دار صادر ودار بيروت، 1965م.
- العين في طبقات المحدثين، الذهبي، تحقيق: د. همام سعيد، ط1، دار الفرقان، عمان، 1984م.
- المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد، حققه وعلق عليه: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زاده، مراجعة وتحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال، القاهرة، د.ت.
- منظومة فيما ورد من الأفعال بالواو والياء، ابن مالك الطائي، ط1، دار الكتب العلمية، 1994م.
- النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، د.ت.
- نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقري، حققه وضبط غرائبه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1949م.
- هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار الفكر، دمشق، 1982م.
- الوافي بالوفيات، الصفدي، طبع باعتناء، س. ديدرينغ، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1953م.
- الوفيات، ابن قنفذ القسطنطيني، حققه وعلق عليه: عادل نويهض، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948م.

□□□

أبو راس النّاصري الجزائري ومؤلّفاته

د.عبد الحقّ زريوح[*]

1. اسمه ومولده ووفاته:

هو *محمد أبو راس بن أحمد بن ناصر الراشدي[2]: "العلامة المحقق الحافظ، والبحر الجامع المتدفق اللافظ، من هو ليث الدين، أوثق أساس، وأضوأ نبراس، الإمام القدوة المتفنن"[3].*

وُلِد "بنواحي مدينة معسكر بين جبل كرسوط و(هونت) يوم 8 صفر 1165هـ/ 27 ديسمبر 1751م، من أمّ اسمها زولة"[4]. وتوفي، رحمه الله، يوم 15 شعبان 1238هـ/ 27 أفريل 1823م، و"دُفن بمعسكر على شاطئ النهر الفاصل بين داخل البلد وقرية بابا علي. وعليه بناء مشهور"[5].

وكان قد شارك في الجهاد لفتح وهران سنة 1206هـ/ 1795م، إلى جنب الباي محمد بن عثمان.

ورُمي، بعدُ، من قِبل خصومه الحاسدين "بالمشاركة في ثورة درقاوة ــ القائمة ضدّ السّلطة

* جامعة تلمسان: الجزائر.

(2) نسبة إلى مؤسّس مدينة معسكر راشد بن المرشد القرشي مولى إدريس الأوّل: دفين زرهون بالمغرب الأقصى (القرن 02هـ).
واسم صاحب الترجمة كاملا، حسبما جاء في:
ــ المجلة الإفريقية، 8/ 1864، ص152: "محمد بن أحمد بن عبد القادر".
ــ تاريخ الجزائر الثقافي: د. أبو القاسم سعد الله: 12/ 391: "محمد بن أحمد بن عبد القادر بن محمد بن أحمد ابن الناصر الجليلي" ــ حاشية رياض النزهة: بلهاشمي بن بكار، ص13: "محمد بن أحمد بن عبد القادر ابن ناصر الناصري المعسكري".

(3) تعريف الخلف برجال السّلف: الحفناوي، 2/ 167.

(4) تاريخ الجزائر العام: عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، 3/ 570.

(5) تعريف الخلف برجال السلف: 2/ 168.

التّركية ــ 1217هــ/ 1802م. ولـه في تاريخ هذه الثورة تأليف أسماه "درء الشّقاوة في حرب درقاوة"[1].

2. رحلاته:

يذكر أبو راس[2] أن رحلاته إنّما كانت اقتداءً بالجهابذة النّحارير، كرحلات الإمام ابن رشيد السّبتي، والخطيب ابن مرزوق[3]، والشّيخ أبي سالم عبد الله بن محمد العياشي، وكانت أولى رحلته الجزائر العاصمة التي لقي بها الفقيه القاضي المفتي محمد بن جعدون، والقاضي الفقيه الشّيخ محمد بن المبارك، كما لقي الشّيخ العالم المشارك أحمد بن عمّار الشّهير.

ولقي، بالجزائر كذلك، الفقيه والخطيب والمفتي محمد بن الحفّاف. وعندما ساءله في مسألة نحوية، أجاب عنها ببراعة، فلُقّب بالحافظ. ومن علماء الجزائر الذين لقيهم أيضاً، العلامة الحاج ابن الشّاهد الذي حضر له يُدرّسُ الموطّأ[4].

وعندما دخل "قسمطينة" (هكذا يذكرها)، أتاه علماؤها يسلّمون عليه، ومنهم قاضي الجماعة الونيسي الذي كان "فقيهاً علامة حافظاً بارعاً"[5].

ثمّ رحل أبو راس إلى فاس، ورحّب به علماؤها أحسن ترحيب. وممّن لقيهم، العالم العامل الشّيخ حمدون (ت 1332هــ)، والنّحوي الشّيخ عبد القادر بن شقرون (ت 1219هــ)، والفقيه النّابه الشّيخ محمد بن بنّيس (ت 1214هــ)، والفقيه الهواري (ت 1220هــ). وبعد فاس، عاد إلى تلمسان[6].

ثمّ ذهب إلى تونس، ونزل على شيخها المفتي محمد بن المحجوب (ت 1243هــ)، واجتمع بالعالم الكبير والأديب الأريب إبراهيم الرّياحي (ت 1266هــ)، معارض الحريري في المقامات[7].

ثمّ ركب البحر إلى مصر، ولقي بها أهل العلم والأدب، منهم الشّيخ مرتضى الذي روى عنه أوائل "الصّحيحين"، و"رسالة القشيري" في التصوّف، و"مختصر العين"، و"مختصر الكنز الراقي".

---

[1] تاريخ الجزائر العام: 3/ 571.

[2] انظر: فتح الإله ومنّته، أبو راس الناصري، ص ص 91 ، 92.

[3] هو أبو عبد الله: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي، الملقّب بالخطيب والجدّ والرّئيس.. أحد علماء الفقه والأصول، والحديث والأدب. من مؤلّفاته: "شرح جليل على عمدة الأحكام" في خمسة أسفار، و"شرحه النّفيس على الشّفاء" و"عجالة المستوفز المستجاز في ذكر من سمع من المشائخ دون من أجاز من أئمّة المغرب والشّام والحجاز". توفي، على الأغلب، عام 780هــ بالقاهرة. (انظر: الدّيباج المذهب: ابن فرحون، ص ص 305 ــ 309. ــ بغية الوعاة: السيوطي: 1/ 46، 47. ــ البستان: ابن مريم، ص ص 184 ــ 189. ــ الوفيات: ابن قنفذ، ص373).

[4] انظر: فتح الإله ومنّته، ص ص 95 ــ 96.

[5] نفسه: ص 99.

[6] نفسه: ص107.

[7] نفسه: ص 110.

كما لقي الشيخ عصمان الحنبلي الذي قرأ عليه المذهب الحنبلي..

ثـمّ رحل إلى مكّة، واجتمع بعلمائها وفقهائها، كالعلامة عبد الملك الحنفي المفتي الشّامي القلعي (ت 1229هـ) الذي أخذ عنه بعضاً من الحديث، ونبذة من "الكنز"، وشيئاً من التفسير. و مثل مفتي الشّـافعية عبد الغني، ومفتي المالكية الحسين المغربي الذي جالسه طويلاً، كما اجتمع، بمكّة، بالشّيخ العارف المشارك عبد الرّحمن التّادلي المغربي، وقرأ عليه شرح العارف بالله ابن عبّاد على "الحكم". ثـمّ طوّف بالمدينة المشرّفة، وكان له بها مناظرات وأبحاث مع علمائها. ويبدو أنّ هذه الرّحلة كانت رحلـة روحية، لأنّ أبا راس وجد الفرصة في زيارة ضريح المصطفى (ص)، وضريحي صاحبيه أبي بكر وعمر (ض)، وقبور الصّحابة بالبقيع.

ثمّ رحل إلى الشّام، وتحدّث إلى علمائها في مسألة من "الحبس" نصّ عليها الشّيخ أبو زكريا ابن الحطّاب (ت 995هـ). ونهاية، رجعوا إلى رأيه ووافقوه بعد الدّليل القاطع، بل جمعوا له مالاً كثيراً عندما أراد السّفر تكريماً له وتعظيماً.

وبعـد ذلـك، دخل "الرّملة" إحدى مدن فلسطين، ولقي مفتيها وعلماءها، وكان بينهم مفاوضات حول "الدّخان" و"القهوة"، فأجابهم بما ذكره نصّ أبي السّعود (ت 951هـ)، فأكرموا وفادته.

وبعدها، رحل إلى غزّة فزار قبر هاشم ثالث آباء النّبي (ص)، ولقي علماءها وأعيانها، فأكرموا ضـيافته. وكـان بيـنه، كعادته، وبينهم مناظرات في مسائل مختلفة، اعترفوا له بها بالفضل وسعة العلم. إلاّ أنّه لم يجد عالماً واحداً يعوّل عليه، كما يذكر[1]، عندما غادر إلى العريش.

3. شيوخه

أوّل شـيوخه، حسـبما يخبرنا به[2]، والده الشّيخ أحمد الذي قرأ عليه شيئاً من سورة البقرة، ثمّ الشّـيخ علي التّلاوي الذي قرع رأسه ذات مرّة، لأنّه لم يحسن كتابة صورة حرف الفاء، فلم يعد إليه ولا إلى معلم الصّبيان أبداً.

ولمّا أتمّ القرآن جمعاً، أتى الشّيخ منصور الضّرير لإتقان القراءة، ثمّ لزم ابن الجزري ليفيد منه فـنّ القـراءة والتّجويد، وكذلك قاضي "أم عسكر" لقراءة الفقه، وأيضاً الشّيخ علي بن الشّنين. وأخذ الفرائض عن الشّيخ البدالي، كما قرأ الفقه على الشيخ ابن علي ابن الشيخ أبي عبد الله المغيلي.

ومـن شـيوخه فـي الفقه أيضاً، العربي بن نافلة وأخوه أحمد وابنه أحمد، وكذلك الشّيخ محمد الصّـادق بـن أفغـول الـذي "كان للعلوم جامعاً، وفي فنونها بارعاً، مقدّماً في معرفة الحديث على أقرانه... حسن فهم السّنّة والكتاب"[3].

(1) المصدر السابق: ص 102.
(2) نفسه: ص ص 45 ـ 73.
(3) نفسه: ص 45.

ومن شيوخه، محمد بن قاسم المحجوب عالم إفريقية "العالم العامل، المفيد الجامع، الشامل الفاضل، الحافل الكامل"[1]. ومن كبار شيوخه وأجلائهم، نذكر عبد القادر بن عبد الله المشرفي الذي "أخذ عن العلامة أبي عبد الله محمد المنوّر التلمساني الكثير من الفقه، والأصول، وعلم الكلام، والنّحو، والبيان، وأجازه. وأتقن علوماً جمّة، وبرع فيها"[2]. كما يذكر شيخه الإمام محمد مرتضى "المفسّر، المحدّث، الحافظ، المسند الرواية، النحوي، الأصولي، الفروعي، اللغوي"[3].

ومن شيوخه كذلك، شيخه في المعقول وتلميذه في الفقه: عبد القادر بن السّنوسي بن عبد الله ابن دحّو "الحافظ اللافظ، الصالح الناصح: فقيه نبيه، جيّد النّظر، سديد الفهم، وعاء من أوعية العلم. له لكل علم وصول، من حديث وفقه ونحو وأصول"[4].

4. مؤلّفاته

ترك لنا أبو راس مصنّفات كثيرة[5]، في جميع الفنون والعلوم، غير أنّ أكثرها لا يزال مخطوطاً.

وقد تعرّفنا إليها ممّا جاء في كتابه "فتح الإله"؛ فقد عقد باباً، وهو الخامس، خصّه لذلك وسمّاه: "العسجد والإبريز"[6]. وفيما يلي عرض لها:

أولاً. القرآن:

1. "مجمع البحرين، ومطلع البدرين، بفتح الجليل، للعبد الذّليل، في التّيسير إلى علم التّفسير"، في ثلاثة أسفار.
2. "تقييد على الخرّاز"[7] و"الدّرر اللّوامع"[8] و"الطّراز"[9].

ثانياً. الحديث:

1. "الآيات البيّنات، في شرح دلائل الخيرات"[1].

---

(1) نفسه: ص 52.
(2) المصدر السابق: ص 53.
(3) نفسه: ص 57.
(4) تربو على الخمسين. (انظر: الكتاني، فهرس الفهارس، 1/ 105).
بينما بلغت عند "بلهاشمي بكار" نحو مائة واثنين وثلاثين تأليفاً. (انظر: حاشية رياض النّزهة، ص 13).
(5) انظر: فتح الإله ومنته، ص ص 197 ــ 182.
(6) انظر: فتح الإله
(7) أي منظومة الخرّاز (ت 718هـ)، المسمّاة: "مورد الظّمآن، في رسم أحرف القرآن".
(8) هو "الدّرر اللّوامع، في قراءة نافع": منظومة لصاحبها أبي الحسن، علي بن محمد بن علي الرّباطي، الشهير بابن برّي المتوفّى عام 709هـ/ 1309م.
(9) هو "الطّراز في شرح ضبط الخرّاز" لمؤلّفه أبي عبد الله، الشيخ محمد بن عبد الله ابن عبد الجليل بن عبد الله التّنسي.

2. "مفاتيح الجنّة وأسناها، في الأحاديث التي اختلف العلماء في معناها".

3. "السّيف المنتضى، فيما رويت بأسانيد الشّيخ مرتضى".

ثالثاً. الفقه[2]:

1."درّة عقد الحواشي، على جيد شرحي الزّرقاني والخراشي" في ستّة أسفار.

2."الأحكام الجوازل، في نُبذ من النّوازل".

3."نظم عجيب في فروع، قليل نصّها مع كثرة الوقوع".

4."الكوكب الدّرّي، في الرّدّ بالجدري".

5."النّبذة المنيفة، في ترتيب فقه أبي حنيفة".

6."المدارك في ترتيب فقه الإمام مالك".

رابعاً. النّحو:

1."الدرّة اليتيمة التي لا يبلغ لها قيمة".

2."النكت الوفية، بشرح المكودي على الألفية".

3."عماد الزّهّاد، في إعراب: كلا شيء وجئت بلا زاد".

4."نفي الخصاصة في إحصاء تراجم الخلاصة".

خامساً. المذاهب:

1."رحمة الأمّة في اختلاف الأئمّة".

2."تشنيف الأسماع، في مسائل الإجماع".

3."جزيل المواهب، في اختلاف الأربعة المذاهب".

4."قاصي الوهاد، في مقدّمة الاجتهاد".

سادساً. التّوحيد والتّصوّف:

1."الزّهر الأكم، في شرح الحكم"[3].

2."الحاوي لنبذ من التّوحيد والتصوف والأولياء والفتاوى".

3."كفاية المعتقد، ونكاية المنتقد" على شرح الكبرى للشّيخ السّنوسي.

---

(1) هـو "دلائـل الخـيرات، وشوارق الأنوار، في ذكر الصّلاة على النّبي المختار "لأبي عبد الله الشّيخ محمد بن سليمان بن أبي بكر الجزولي، السّملالي الحسني المتوفى عام 870هـ/ 1470م.

(2) شبّه أبو حامد المشرفي، في ذخيرته، أبا راس بأسد بن الفرات في الفقه المالكي. (نقلاً عن: تاريخ الجزائر العام، 3/ 574).

(3) هي الحكم العطائية لأحمد بن عطاء الله السّكندري.

4."شرح العقد النّفيس، في ذكر الأعيان من أولياء غريس".

5."التّشوّف إلى مذهب التّصوّف".

سابعاً. التاريخ:

1."زهرة الشّماريخ في علم التاريخ"[1].

2."المنى والسّول، من أوّل الخليقة إلى بعثة الرّسول".

3."درّ السّحابة، فيمن دخل المغرب من الصّحابة"[2].

4."درّ الشّقاوة في حروب درقاوة".

5."المعالم الدّالّة على الفرق الضّالّة".

6."الوسائل إلى معرفة القبائل".

7."الحلل السّندسية فيما جرى بالعدوة الأندلسية"[3].

8."روضة السّلوان[4] المؤلّفة بمرسى تيطوان"[5].

9. "ذيل القرطاس في ملوك بني وطّاس".

10. "مروج الذّهب في نبذة من النّسب، ومن انتمى إلى الشّرف وذهب".

11. "الخبر المعلوم في كلّ من اخترع نوعاً من أنواع العلوم".

12. "تاريخ جربة".

13."عجائب الأسفار، ولطائف الأخبار"[6]، والمسمّى أيضاً "غريب الأخبار عمّا كان في وهران

---

(1) مخطوط بجامعة الجزائر، مرقّم ب 2003، من القطع المتوسط، (104 ورقة).

(2) وهي "الإصابة فيمن غزا المغرب من الصّحابة". (انظر: دليل مؤرّخ المغرب: ابن سودة، ص 488).

(3) نشره الجنرال "فوربيجي" (Faurbiguet) مع ترجمة إلى الفرنسية، وذلك بعنوان:

Les vêtements de soie fine, Alger, 1903.

(4) قصيدة لصاحبها إبراهيم الفجيجي، والمسمّاة بالصّيادية، ومطلعها:

يلومونني في الصّيد والصّيد جامع ... لأشياء للإنسان فيها منافع

(انظر: تعريف الخلف، 1/ 276).

(5) هذا المؤلّف هو الشّرح الأوّل للحلل السّندسية، والمسمّى، فيما يبدو، "الشقائق النّعمانية في شرح الرّوضة السّلوانية". ويوجد مخطوطاً بدار الكتب المصرية، تيمور 3 فروسية. وهو في حوالي 160 ورقة. وقد سبق أبا راس إلى شرح "روضة السّلوان"، بقرنين، أبو القاسم بن محمد بن عبد الجبّار الفجيجي التّلمساني (ت 1021هـ)، عام 986هـ. ووسم شرحه بـ: "الفريد في تقييد الشّريد، وتوصيد الوبيد".

(6) وهو شرح على قصيدته "نفيسة الجمان في فتح وهران" على يد المنصور بالله الباي سيدي محمد بن عثمان. والمؤلّف مخطوط بالمكتبة الوطنية بالجزائر، مرقّم ب 1632، 1633، وهو ممّا لم يرد في "فتح الإله" ضمن تصانيفه؛ لأنّه ألّفه بعد أن كان كتب سيرته "فتح الإله" بزمن، ضبط بعام 1206هـ. وقد نشرت بعض "عجائب الأسفار" جريدة "المبشّر" بتاريخ 1/1/ 1881. كما ترجمه ونشره كاملاً المستشرق "أرنو" بعنوان:

والأندلس مع الكفار"[1].

ثامناً. اللّغة:

1."ضياء القابوس على كتاب القاموس".

2."رفيع الأثمان في لغة الولائم الثّمان".

تاسعاً. البيان:

"نيل الأماني على مختصر سعد الدين التّفتازاني".

عاشراً. المنطق:

"القول المسلّم في شرح السّلم"، وهو شرح على سلم الأخضري.

حادي عشر. الأصول:

"شرح المحلّى".

ثاني عشر. العروض:

"شرح مشكاة الأنوار، التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار".

ثالث عشر. الشّروح الأدبية:

1.شرح المقامات:

1."النّزهة الأميرية في شرح المقامات الحريرية".

2."الحلل الحريرية في شرح المقامات الحريرية"[2].

2.شرح القصائد:

1. "البشائر والإسعاد، في رح بانت سعاد".
2. "نيل الأرب في شرح لامية العرب".
3. "كل الصّيد في جوف الفرا".

---

[1] Cf. H. DASTUGUE, Labataille D'AL - KAZAR EL- KEBIR, in R. A, II/ 1867, bas de p. 133. Alger, 1885, Voyages extraordinaires sur l'afrigue septentrionale.

ومــن تآلـــيف أبي راس الــتي لم ترد أيضا في "فتح الإله"، شرحه الأدبي واللغوي، المسمّى: "إسماع الأصمّ وشفاء السّقم في الأمثال والحكم". وقد وضعه على كتاب صغير في الحكم والمراعظ والآداب والأمثال، لصاحبه مسلم بن عبد القادر. أتمّه عام 1234 هـ/ 1819م. وهو الآن مخطوط بالمكتبة الملكية بالرّباط، مرقّم بـ 5553، وفي 44 ورقة من الحجم الصّغير.

[2] مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر، مرقّم بـ 1893. (انظر: المجلة الإفريقية، 8/ 1864، ص ص 152، 153).

4. "إزالة الوجم عن قصيدة لامية العجم".
5. "الوصيد في شرح سلوانية الصيّد".
6. "الدرّة الأنيقة في شرح العقيقة"[1].
7. "طراز شرح المرداسي لقصيدة المنداسي".
8. "الحلّة السّعدية في شرح القصيدة السّعيدية".
9. "الجُمان في شرح قصيدة أبي عثمان".
10. "نظم الأديب الحسيب، الجامع بين المدح والنّسيب والتّشبيب"[2].
11. "الرّياض المرضية في شرح الغوثية".
12. "لبّ أفياخي في عدّة أشياخي".
13. "حلّتي ونحلتي في تعدّد رحلتي".
14. "الفوائد المخبتة في الأجوبة المُسكتة".

***

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

(1) البستان في ذكر الأولياء بتلمسان: ابن مريم (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، مراجعة: الشيخ محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ماي 1986.

(2) بغية الوعاة: السيوطي، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت 1998.

(3) تعريف الخلف برجال السّلف: الحفناوي، ج2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1999.

(4) حاشية رياض النّزهة، بلهاشمي بن بكار، دار النهضة، تونس 1995.

(5) الدّيباج المذهّب: ابن فرحون، دار الكتاب العربي، بيروت 1996.

(6) فتح الإله ومنّته، أبو راس الناصري، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1998.

(7) الوفيات: ابن قنفذ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1986.

(1) مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر، برقم 3195، والمكتبة الوطنية بباريس، برقم 5028.

(2) الشروح: 6 ــ 10 كلّها على "العقيقة" للشاعر الشعبي الشّهير أبي عثمان المنداسي المتوفّى سنة 1088هـ.

المراجع:

(8) تاريخ الجزائر الثقافي: د. أبو القاسم سعد الله، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981.

(9) تـاريخ الجزائـر العـامّ: عبد الرحمن بن محمد الجيلالـي، ج3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ودار الثقافة، بيروت 1982.

(10) دلـيل مـؤرّخ المغرب: ابن سودة، دار التراث التاريخي، المغرب 1982.

المجلات:

(11) المجلة الإفريقية، 8/ 1864.

□□□



قِنَّسرين أو عش النسور

عبد الرحمن بدر الدين(*)

***إلى** الجنوب من مدينة حلب، وبانحراف ضئيل نحو الغرب، تقوم أطلال قرية على نشز من الأرض كانت لها أهمية ملحوظة وتاريخ عريض، منذ قبل الميلاد بأكثر من قرنين ونصف وحتى القرن الثالث عشر الميلادي، إنها قنسرين، ويقوم إلى جانبها حاضرها الذي لا يزال معموراً بعض الشيء، والذي كان يدعى بحاضر طي. ولنبدأ قصة هذه المدينة التي أصبحت قرية مغمورة وأطلالاً دارسة في الوقت الحاضر، وحملت أسماء شتى خلال العهود التاريخية التي مرَّت عليها.*

قدم المدينة وأسماؤها:

ليس من السهل معرفة التاريخ الذي بنيت فيه هذه المدينة "قنسرين"، إلا أنه من المؤكد أنها كانت مأهولة في العصر اليوناني، وربما اجتاحتها جحافل الاسكندر المكدوني عند بنائه لإمبراطوريته وتوسعه نحو الشرق لقتال دولة الفرس. مما سمح لقواده اقتسام ممتلكاته بعد وفاته، فكانت بلاد الشام من نصيب القائد سلوقس، وبداهة أن قنسرين أصبحت جزءاً من الدولة السلوقية، وكان اسمها آنذاك حسب الوثائق التاريخية **خالكيس**.

عمد السلوقيون إلى تحصين المدينة معترفين بذلك بأهمية موقعها العسكري، وما تميزت به من أسواق وحُرَف، بالإضافة إلى وجودها على نهر قويق كحصن منيع(2).

وفي العصر الروماني حُرِّي الاسم فأصبح شالسيس Chalcis أو كلسس، كما أطلق عليها اسم بيلوم Belum(3).

وعمل الرومان على تنشيطها اقتصادياً فأنشأوا طريقاً معبدة تصلها بأنطاكية، أي أصبح لها نافذة على البحر، وقد بقيت هذه الطريق مطروقة ومستخدمة حتى القرن الثالث عشر الميلادي.

(*) باحث من سورية.

(2) الحوليات السورية العربية المجلد 43 لعام 1999.

(3) الحوليات السورية العربية المجلد 43 لعام 1999م ــ دونالد وايتكومب Donald whieomb.

كما هدف الرومان من وراء ذلك إلى جعل المدينة موقعاً متقدماً لرصد التحركات العسكرية الواقعة إلى الشرق منها والتي امتد تأثيرها حتى مدينة تدمر التي أصبحت نظرياً بمثابة الحد الفاصل بين النفوذين الروماني والفارسي اللذين كانا على علاقات سيئة وقتال شبه مستمر، وفي الواقع إن هدف الرومان من احتلالهم ولاية سورية جعلها قاعدة ضد الفرثيين، بالإضافة إلى استغلالهم موارد المنطقة وخيراتها، بينما كان الفرثيون يرغبون بالسيطرة على الطريق التجاري الممتد من سواحل المتوسط وحتى منطقة تمركزهم في الخليج العربي، وكانت قنسرين في هذه الحقبة تنتقل من سيطرة الرومان إلى سيطرة الفرس وبالعكس، واستمر هذا الوضع حتى قيام دولة تدمر وبسطها لسلطتها على جميع بلاد الشام وأجزاء من آسيا الصغرى وامتداد نفوذها على أجزاء من مصر وبذلك أصبحت قنسرين جزءاً من دولة زنوبيا ملكة تدمر، وسارع الرومان للقضاء على الدولة الناشئة زمن الإمبراطور أورليان (270 ـ 275م) ولم تستطع زنوبيا رفع حصار الرومان عن مدينة تدمر، فحاولت الهرب نحو الفرات حيث يعسكر الفرس، إلا أن الرومان ألقوا القبض عليها وسيقت أسيرة إلى روما.

وعندما انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين شرقية وغربية أصبحت بلاد الشام ضمن منطقة سيطرة الروم الشرقيين "البيزنطيين" عليها، وقد ورثوا أيضاً تحمل عبء القتال ضد الفرس، وقد عمل الفريقان على إيجاد حلفاء لهم من زعماء القبائل العربية، فكان الغساسنة أصدقاء للبيزنطيين وحلفاءهم في سورية بينما اعتمد الفرس على جيرانهم وأصدقائهم المناذرة، وكان العداء مُسْتَعِراً بين الفريقين ومعظم ضحاياه من حلفاء الدولتين المتعاديتين (بيزنطة، والفرس) وأدى هذا العداء إلى خراب العديد من المدن ودمارها، وقد عمد الإمبراطور جوستنيان إلى تحصين بعض المدن وبناء أسوار ضخمة لها ومن بينها مدينة قنسرين عام 554م وكانت قد تعرضت إلى دمار كبير من قبل الفرس.

عيَّن البيزنطيون عام 529م الحارث بن جبله الغساني أميراً على جميع القبائل العربية المقيمة في سورية، وكان نصرانياً من أتباع مذهب اليعاقبة، ومنحه الإمبراطور البيزنطي لقب فيلارك Phylarek وهو أكبر لقب بعد الإمبراطور[1].

كانت القبائل العربية المقيمة في قنسرين وحاضرها قبل الإسلام قبائل بني تنوخ وبني طيء[2] بينما كانت القبائل العربية المقيمة في الجزء الشرقي من جزيرة العرب متأثرة بالنفوذ الفارسي لقربها من إمبراطوريتهم وكان زعيمها المنذر الثالث أمير الحيرة وزعيم المناذرة، ولقد تجلى العداء بين الإمبراطوريين بالغارات المستمرة بين حلفائهما الغساسنة والمناذرة والمعارك الطاحنة ومن أشهرها ما دعاه المؤرخون العرب بمعركة يوم حليمة نسبة لحليمة بنة الحارث الغساني، وكانت ساحة المعركة ضواحي قنسرين وذلك عام 555م والتي انتهت بانتصار الحارث الموالي للبيزنطيين

---

(1) فجر الإسلام لأحمد أمين ص20.
(2) الحوليات السورية العربية "دونالد وايتكومب".

ومقتل المنذر الثالث الموالي للفرس[1].

وهنالك من يقول: إن اسم قنسرين هو سرياني الأصل ويلفظ بقنشرين أي بيت النسور، ومن المعروف أن النسور تبني بيوتها في أعالي القمم الجبلية، بينما نجد أن قنسرين القديمة هذه مبنية على رابية محصنة وعالية ومدينة مسورة منخفضة على منحدر أعلى من مستنقعات المتخ[2].

إن هذا الوصف لا ينطبق على أعالي القمم، ولقد فسَّر السريان كلمة قنسرين أي بيت النسر كناية عمّا ظهر فيها من أعلام سواء في النواحي الدينية والعلمية، والذين سنأتي على ذكر بعضهم لاحقاً.

وقد جاء في قاموس الكتاب المقدس أن قنسرين كان اسمها صوبا بالعبرية[3] ويقال فيها قنسرون بفتح النون بعد القاف وكسرها. وقال أبو بكر الأنباري: قنسرون أُخذت من قول العرب: رجل قنسري أي مُسِن[4] وبهذا المعنى يقول رؤبة بن العجاج في أرجوزته:

أطَرَباً وأنتَ قِنَّسْرِيُّ والدهرُ بالإنسان دَوّارِيُّ

أما القول بأن قنسرين هي صوبا باللغة العبرية، كما جاء في قاموس الكتاب المقدس (فإن الأبحاث الأثرية والموثقة تشير إلى أن صوبا هي قرية عنجر الحالية اللبنانية الواقعة قرب الحدود مع سورية، وكانت تشكل مملكة امتد نفوذها إلى دمشق وحماة، كما كانت في نزاع دائم مع العبرانيين.

وقد ورد في قاموس الكتاب المقدس ما يلي:

"صوبا من ممالك آرام إلى غرب الفرات، امتد سلطانها من حدود حماة إلى الشمال الغربي، وكانت دمشق إلى جنوبها أو إلى الجنوب الغربي منها لأن إحدى مدنها بيروثاي[5] كانت واقعة بين حماة ودمشق، وفي عصرها الذهبي كانت باسطة نفوذها حتى الفرات شرقاً وإلى حوران جنوباً وكانت علاقاتها مع جيرانها من المؤابين والعبرانيين سيئة[6].

إن هذه الأوصاف التي أشار إليها قاموس الكتاب المقدس تنطبق على صوبا المسماة حالياً باسم عنجر، وكانت تشكل مملكة امتد نفوذها إلى دمشق وحماة، ونخلص من ذلك إلى أن صوبا الثانية وهي ما تسمى حالياً قنسرين امتد نفوذها على المناطق المجاورة لها والتي وصلت إلى السلمية شرقاً، ومنبج شمالاً، وأنطاكية غرباً، وهذا يجعلني أميل إلى القول أن صوبا "عنجر" هي التي عناها قاموس الكتاب المقدس وليست قنسرين بدلالة وجود نزاع بين صوبا والعبرانيين والمؤابين

---

(1) حليمة التي نسبت إليها المعركة وهي بنة الحارث الغساني وكانت فائقة الجمال، أخذت تشجع المقاتلين وتعطرهم وتلبسهم الأكفان ووعد والدها أنه سيزوجها بمن سيقتل المنذر ملك الحيرة "تاريخ العرب المطول تأليف "فيليب حتي ص104".

(2) الحوليات السورية العربية المجلد 43 ص333.

(3) الأعلاق الخطيرة لابن شداد ص 40.

(4) المسالك والممالك لابن خرداذبة ص 69.

(5) بيروثاي تسمى حالياً بريتان وتقع إلى الجنوب من بعلبك.

(6) قاموس الكتاب المقدس ص 559.

المجاورين لحدودها.

استمر النزاع بين البيزنطيين والفرس حتى قبيل الإسلام، وقد تعرضت قنسرين إلى دمار كبير على يد كسرى في العام 540م.

ولكن ما لبث البيزنطيون أن استعادوا السيطرة عليها، ولما كان العداء مستمراً بين الدولتين، فقد عاود الفرس احتلالها ثانية في العام 614م وأصبحت مركزاً إدارياً ساسانياً لشمال سورية بأكمله[1] وقد رشحها هذا الدور لتصبح مركزاً هاماً للجند بعد تحريرها من قبل العرب، وكان ذلك في العام 15هـ/ 637م.

كان أبو عبيدة بن الجراح قد سار بعد معركة اليرموك إلى حمص بغية تحريرها من البيزنطيين وصالح أهلها ثم توجه إلى قنسرين وكان على مقدمة جيشه خالد بن الوليد، فقاتله أهل المدينة ثم لجأوا إلى حصونهم وطلبوا الصلح، فصالحهم أبو عبيدة على مثل ما صالح عليه أهل حمص ودعاهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم وأقام على النصرانية بعضهم الآخر[2] وتابع أبو عبيدة زحفه نحو حلب ثم بلغه أن أهل قنسرين نقضوا الصلح، فوجه إليهم السمط بن الأسود الكندي فأعاد فتحها[3] ووضعها تحت إدارة مدينة حمص[4] وفي العام 18هـ/ 639م توفي أبو عبيدة بطاعون عمواس، فعيَّن الخليفة عمر بن الخطاب عياض بن غنم عاملاً على حمص وقنسرين[5]، كما ولّى عبادة بن الصامت منصب القضاء فيهما.

ويورد ياقوت الحموي آراء في أصل تسمية قنسرين منها:

"أن أبا عبيدة دعا ميسرة بن مسروق العبسي ووجهه في ألف فارس إثر العدو، فمر على قنسرين، فجعل ينظر إليها فقال ما هذه فسميت له بالرومية فقال: والله لكأنها قنسرون فسميت قنسرين، ثم مضى حتى بلغ الدرب فكان أول من جاوزه من المسلمين[6] ورأي آخر يذكر أن ميسرة بن مسروق العبسي مرَّ عليها فلما نظر إليها قال: ما هذه فسميت له بالرومية فقال والله لكأنها قِنُّ نسر فسميت قنسرين.

كما يقال في تسميتها إن رجلاً من عبس يسمى ميسرةً نزل بها فقال: "ما أشبه هذه بقن نَسْرَين

---

(1) الحوليات السورية العربية المجلد 43 مقال دونالد كومب.

(2) فتوح البلدان للبلاذري ص151 ومعجم البلدان لياقوت الحموي ص 403.

(3) المصدر السابق ص 154.

(4) الحوليات السورية العربية المجلد 43 مقال دونالد كومب.

(5) تاريخ الشعوب الإسلامية 12 ص 118 بروكلمان.

(6) معجم البلدان لياقوت الحموي ص 404. والمقصود بالدرب الطريق المؤدي إلى الأراضي البيزنطية ويفسر ذلك قول امرئ القيس:

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه ... وأيقن أنا لاحقان بقيصرا.

فبنى منه اسماً للمكان[1].

وقنســرين مدينة تنسب الكورة إليها وهي من أضيق تلك النواحي بناءً وإن كانت نزهة الظاهر في موضعها لما كان بها من الرخص والسعة في الخيرات والمياه[2].

أمــا الكــور التابعة لها فهي: كورة معرة مصرين، مرتحوان، سرمين، وحيار بني القعقاع، دلوك، رعبان، حلب، والعواصم، قورس، الجومة، منبج، أنطاكية، تيزين وبوقا، بالس، ورصافة هشام[3]، ويقال لقنسرين هذه قنسرين الأولى باستثناء حيار بني القعقاع التي يجعلها ابن واضح قنسرين الثانية[4].

أحداث شهدتها قنسرين:

اســتمر وضع قنسرين على ما هي عليه في العصر الراشدي وزمن معاوية بن أبي سفيان، في حين عمد ابنه يزيد إلى إحداث جند قنسرين عام *61/ 680*م إضافة إلى الأجناد الأخرى التي أحدثت زمــن الراشدين وهي: جند دمشق، جند الأردن وفيه الجليل، وجند فلسطين وتشمل الأراضي الممتدة إلى الجنوب من مرج ابن عامر.

كــان الهدف من إحداث جند قنسرين السيطرة على الأراضي الممتدة من أنطاكية إلى الجزيرة وتنظــيم إدارتها، إلا أن الجزيرة ما لبثت أن فصلت عام *74*هــ/ *693*م وأصبحت مهمتها السيطرة علــى مــا تضــمه من مدن وبخاصة تلك المجاورة للبيزنطيين، وقد أطلق عليها آنذاك اسم الثغور وكانــت قنســرين محاطة بسور كبير، إلا أن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أمر بهدمه إثر معركة كــربلاء ومقتل الحسين بن علي ومعظم آل بيته وأقاربه، ويذكر صاحب كتاب الروض المعطار أنه لم يبق من ذلك السور إلا آثار بسيطة، وإن قنسرين نفسها كانت تقع على نهر قويق الذي يصلها من حلب ثم يغوص في الأجمة[5].

وفــي فترة الاضطرابات التي تلت تنازل معاوية الثاني عن الخلافة، ومبايعة مروان بن الحكم فــي الجابــية، ثــارت عليه قبيلة كلب، إلا أنه قضى على الثورة، وأخذ يعد العدة لإخضاع العراق لســلطته، إلا أنــه فوجئ بقيام ثورة ضده في الرصافة بقيادة سليمان بن هشام الذي أخذ يوسع نفوذه واحــتل قنسرين، فأوقف مروان زحفه نحو العراق وتوجه لقتال سليمان والقضاء على ثورته[6]، وما إن استشــرت الدعوة لمبايعة عبد الله بن الزبير بالخلافة وكاد أن يتم له الأمر في العراق حتى ثارت قبــيلة قــيس بزعامة زفر بن الحارث وطردت أمير قنسرين وكان من قبيلة كلب لتعلن ولاءها لابن

(1) الأعلاق الخطيرة لابن شداد ص *40*.
(2) المصدر السابق ص *42* والهامش في زبد والحلب ص *2* ــ *7*.
(3) المسالك والممالك لابن خرداذبه ــ المجلد الثاني ص *72*.
(4) الأعلاق الخطيرة لابن شداد ص *41*.
(5) الروض المعطار لمحمد بن عبد المنعم الحميري ص *473* ــ *474*.
(6) تاريخ الشعوب الإسلامية: كارل بروكلمان ص *198*.

الزبير[1]، ومن المؤكد أن قنسرين بقيت وحاضرها في العصر الأموي خط دفاع أولي ومركزاً لتجمع الجند للذود عن حياض الدولة ولمهاجمة البيزنطيين، إلا أن بعض الأحداث تتالت عليها وذلك زمن انتقال الحكم إلى العباسيين إذ يذكر الطبري في تاريخه، وفي حوادث عام 132هـ/ 750م "إن جماعة من أهل قنسرين وحمص وتدمر تجمعوا وقدمهم ألوف عليهم أبو محمد ابن عبد الله بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، فرأسوا عليهم أبا محمد ودعوا إليه وقالوا "هو السفياني الذي جاء ذكره بحديث موضوع نسب إلى الرسول (ص) وكانت موقعة شديدة انهزم فيها أتباع أبي محمد وقتل هو وأرسل برأسه إلى أبي جعفر المنصور"[2]. وفي زمن خلافة هشام بن عبد الملك سيَّر الخليفة جيشاً من أهل الشام إلى أفريقيا للقضاء على الثورة التي فجَّرها البربر بين عامي 116هـ/ 734م. و 125هـ/742م وامتد سيرها من مراكش إلى القيروان فالأندلس، وتمكن القائد بلج بن بشر من القضاء على الثورة في الأندلس ودخول العاصمة قرطبة، وما إن اطمأن إلى استتباب الأمن حتى تفرق جنده من أهل الشام، فنزلت فرقة حمص بإشبيلية، وفرقة فلسطين في مقاطعة شذونة والجزيرة الخضراء، وفرقة دمشق في مقاطعة البيرة، وفرقة قنسرين في مقاطعة جيَّان لأن هذه المقاطعة تشبه إلى حد كبير بلدهم قنسرين وحاضرها من حيث الطبيعة والمناخ.

وفي بداية العصر العباسي استطاع الأمير الأموي عبد الرحمن بن معاوية بن هشام النجاة بنفسه مع خادمه بدر من بطش العباسيين واتجه نحو إفريقيا، وما إن استقر به المقام حتى أخذ يكاتب جند الشام وقنسرين في الأندلس، كما أرسل خادمه بدراً ليدعو زعماءهم لمساعدته ومناصرته فاستجاب الكثيرون لدعوته. كما قامت اضطرابات في بلاد الشام عام 133 هـ/750م. وفي كل من حوران، والبطنية وقنسرين، وكان يقودها بعض قادة الخليفة الأموي مروان بن محمد.

وعندما آلت الخلافة لهارون الرشيد عيَّن ابنه الأكبر محمداً الأمين ولياً للعهد وأميراً على سورية، كما عهد لابنه المأمون وكانت أمه فارسية بالولايات الشرقية، وعين ولده القاسم أميراً على الجزيرة الفراتية. إلا أن الأمين بعد توليه الخلافة جعل إمارة أخيه القاسم تقتصرُ على قنسرين[3].

وفي عهد الخليفة المهدي، قام عبد السلام بن هاشم اليشكري بثورة في الجزيرة، وكثر أتباعه وتوسع نفوذه، وكانت المعركة الحاسمة بينه وبين جيش الخليفة في قنسرين عام 162هـ/ 778م إلا أنه هُزم وقتل.

وفي زمن الإخشيديين، استولى الحمدانيون على قنسرين والعواصم عام 332هـ/943م فولاها ناصر الدولة بن حمدان صاحب الموصل ابن عمه الحسين بن سعيد بن حمدان، وقد دخلت دائرة الصراع بين الحمدانيين والروم البيزنطيين بشكل مستمر فتعرضت للاجتياح عدة مرات من قبل البيزنطيين زمن نقفور فوكاس في العام 350هـ/961م و352هـ/963م.

---

(1) المصدر السابق ص 157.

(2) تاريخ الطبري المجلد 7 ص 444.

(3) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، ج2، ص 32.

وفي العام 389هـ/998م خربها الإمبراطور باسيل[1] Basile. وعمّرها فيما قوم من بني تنوخ ثم عاد الروم عند زحفهم نحو حلب إلى تخريبها عام 422هـ/1030م .

وفي العام 479هـ/1086م تحصن بها سليمان بن قطلمش وعمّر قلعتها وأراد محاصرة حلب واحتلالها فانبرى له تاج الدولة تتش وقتله وهدم قنسرين وقلعتها وأخذ الناس يستولون على حجارتها لبناء منازلهم، كما بنى محمود بن زنكي خان قنسرين من حجارتها[2].

وفي العام 578هـ/1182م قام الرحالة الأندلسي ابن جبير بزيارة مصر وبلاد الشام وهو في طريقه لأداء فريضة الحج، ومن المدن التي زارها قنسرين وكتب عنها مايلي:

"وصلنا قنسرين قبل العصر، فاسترحنا بها قليلاً ثم انتقلنا إلى قرية تعرف "بتل تاجر"....... وقنسرين هذه هي البلدة الشهيرة في الزمان ولكنها خربت وعادت كأن لم تغن بالأمس، فلم يبق إلا آثارها الدارسة ورسومها الطامسة ولكن قراها عامرة منتظمة، لأنها على محرث عظيم مد البصر عرضاً وطولاً وتشبهها من البلاد جيّان". [3].

مكانة قنسرين وبعض مشاهيرها:

كانت اللغة الآرامية قبل الإسلام وفي عصر المسيح تعد لغة التجارة والعلم، وكان الآراميون وهم من العرب القدماء ينتشرون على الأراضي الممتدة من حران إلى جميع بلاد الشام، وقد آمن قسم كبير منهم برسالة السيد المسيح فسماهم اليونانيون باسم السريان تمييزاً لهم عمّن بقي على وثنيته. وكان لقنسرين وديرها الواقع على الضفة اليسرى للفرات تجاه مدينة جرابلس أثر كبير في نقل وترجمة بعض العوم اليونانية في مجالات الطب والفلك والرياضيات والفلسفة.... الخ. إلى اللغة السريانية ثم ترجم ما نقل فيما بعد إلى اللغة العربية وبخاصة في العصر العباسي. وقد اشتهر عدد من العلماء والمترجمين المنسوبين إلى قنسرين أو ديرها لما قدموه من جهود علمية كان لها أثر لا يمكن نكرانه في إغناء الثقافة والعلوم العربية ومن أبرزهم:

مار ساويرا سابوخت: "توفي 47هـ/667م، "وهو من مواليد مدينة نصيبين، وترهب في دير قنسرين، حيث أتقن اللغتين السريانية واليونانية كما ألمّ باللغة الفارسية، وترجم إلى اللغة السريانية كتاب المجسطي لبطليموس، وكتب عدة أبحاث في الرياضيات والفلك[4]، وفي صور المنازل والبروج، كما ترجم في الفلسفة رسالة في تحليل القياس لأرسطو، ورسالة في تفسير بعض نقاط الفصاحة....الخ. وكان له العديد من التلاميذ من أشهرهم:

مار جرجس: "توفي 107هـ/725م" وهو عربي الأصل ولقب بأسقف العرب إذ أصبح أسقفاً

---

(1) الأعلاق الخطيرة لابن شداد.

(2) بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم، ص 69-75.

(3) رحلة ابن جبير: ص 242.

(4) دور السريان في العلوم العربية، ص 45.

لعرب طيء وتنوخ وعقيل وعرب الجزيرة، وتتلمذ أيضاً على مار يعقوب الرهاوي في دير قنسرين، ونال شهرة كبيرة كعالم لغوي ومفسر، وكانت قنسرين محط أنظار من يريد تعلم اللغة اليونانية، وقد استطاعت جذب العديد من النابهين، ومنهم:

مار رابولا:

أصبح أسقفاً لمدينة الرها (412-435م) وقد تعلم اللغة اليونانية في قنسرين[1] عُرف بحدة ذكائه وسعة اطلاعه وتعمقه في اللغة حتى أصبح معلماً لها، ومالبث أن اعتنق المسيحية فترهب وقام بزيارة الأماكن المقدسة في فلسطين ثم عاد ليوزع ثروته ويعلن تنسكه[2].

لقد كانت قنسرين مركزاً هاماً للثقافة والعلم، ولسنا نهدف في بحثنا هذا إلى الإلمام بجميع من نبغ في هذه المدينة أو تتلمذ في ديرها وعلى مدرستها وجميعهم من السريان سواء اليعاقبة أو النساطره. بل هدفنا إبراز المكانة الثقافية لقنسرين قبل انتقالها إلى سيادة العرب المسلمين.

خضعت قنسرين بعد أن حررها العرب المسلمون إلى أحداث سياسية وعسكرية وكان لها تأثير على نتاجها الفكري، فانصرف أبناؤها عن الاهتمام بالمعرفة والفكر ولكنها لم تصب بالعقم، فلقد برز من أبنائها في العصر العباسي أحمد بن دؤاد، المولود عام 160هـ/776في إحدى قراها، وهو عربي النسب تنتمي أسرته إلى قبيلة إياد.ارتحل أحمد مع ذويه إلى دمشق وتتلمذ على مشايخها وفقهائها واهتم بصورة خاصة بالفقه وعلم الكلام، وما إن انتقل إلى بغداد مدينة النور آنذاك حتى أصبح معتزلياً وكان من أصحاب واصل بن عطاء الذي عُرف كمؤسس لفرقة المعتزلة، وأصبح محدثاً معتزلياً، ولقد رحب به الخليفة المأمون وقربه منه وكذلك فعل أخوه المعتصم الذي أسند إليه منصب قاضي القضاة.اتصف أحمد بن أبي دؤاد بحدة الذكاء وتعصبه للعرب، وأعلى بكرمه شأنهم في دولة كان للفرس والأتراك نفوذ كبير فيها، قرَّبَ إليه الشعراء والأدباء وأغدق عليهم، وكان يقرض الشعر، وقد مدحه الشاعر أبو تمّام في قصائد كثيرة فمن قوله:

إليك تناهى المجد من كل وجهة ... يصير فما يعدوك حيث يصير

وبدر أياد أنت لا ينكرونه ... كذاك أياد للأنام بدور

تجنبت أن تدعى الأمير تواضعاً ... وأنست لمن يدعى الأمير أمير

فما من ندى إلا إليك محله ... ولا رفعة إلا إليك تشير

كما أهدى إليه الجاحظ كتابه البيان والتبيين ومدحه بقوله:

قد تسنّمت ما توعر منه ... بلسان يزينه التحبير

---

(1) ثقافة السريان، ص 92.
(2) دور السريان، ص 16.

مـــثل وشـــي الـــبرود هلهلـــه النســـج وعـــند الجِجـــاج درّ نثـــير

وكان المعتصم يقول عنه:

"هذا والله الذي يُتَزَيَّنُ بمثله، ويبتهج بقربه ويَعْدِلُهُ ألوف من جنسه".(1)

توفي أحمد بن أبي دؤاد في بغداد مفلوجاً عام 240 هـ/854م

***

المراجع:

1-الأعـلاق الخطـيرة-ابن شداد-منشورات وزارة الـثقافة-دمشـق/1991م.تحقـيق: يحيى زكريا عبارة.

2-الأمكـنة والبقاع التي يرد ذكرها في كتب الفتوح-جمع علي بهجت- القاهرة-مطبعة التقدم 1324 هـ/ 1906م.

3-بغـية الطلب في تاريخ حلب-ابن العديم الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جزده-تحقيق: د.سهيل زكار 1408هـ/1988م

4-تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري-دار سـويدان، بـيروت، تحقـيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المجلد السابع.

5-تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان.

6-تحفـة ذوي الألـباب-صلاح الدين خليل بن أيبك الصـفدي-دار البشـائر بدمشـق ودار صادر بيروت-الطبعة الثانية 1419هـ/1999م .

7-ثقافـة السـريان فـي القـرون الوسـطى، نينا بيغولنسـكايا، تـرجمة: د.خلـف الجـراد-دار الحصاد، دمشق1990.

8-الحوليات السورية العربية-المجلد 43-دونالد وايت كومب Donald Whit Comb. -مطابع وزارة الثقافة بدمشق 1999م.

9-دور السريان في العلوم العربية، محمد عبد الحميد الحمد-مطبعة فايا برس نشر دار ماردين-حلب-الطبعة الأولى 2002.

10-

11-الروض المعطار-محمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق: داجان عباس-بيروت-مكتبة لبنان1975 .

12-الســريان الآراميون من أمسهم الغابر إلى يومهم الحاضــر-المطــران جورج حبيب هافوري-طباعة ألف باء-الأديب-دمشق1998.

13-صــورة الأرض، أبو القاسم بن حوقل، بيروت-مكتبة الحياة1979.

14-ضحى الإسلام-د.أحمد أمين-الجزء 3- الطبعة الثانــية-القاهرة-مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1360 هـ/1941م.

15-رحلـة ابن جبير-ابن جبير الأندلسي-دار مصر للطباعة-القاهرة-تحقيق:د.حسين نصار.

16-فجـر الإسلام-د.أحمد أمين-مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-الطبعة السابعة-القاهرة 1374 هـ/1955م.

17-قـاموس الكـتاب المقـدس-نخـبة من الأساتذة اللاهوتييـن-منشـورات مكتبة المشعل بيروت 1981م.

18-المسالك والممالك لأبي القاسم عبد الله بن عبد الله المعـروف بابـن خـرداذبه-دار إحياء التراث العربي-الطبعة الأولى-المجلد الثاني 1404هـ/1988م.

19-معجم البلدان-ياقوت الحموي-دار صادر-بيروت 1977.



قراءة في مخطوط تاريخ ميورقة لابن عميرة المخزومي

د.محمد بن معمر(*)

مؤلف المخطوط

اسمه ***الكـامل أبـو المطـرّف أحمد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن أحمد بن عميرة المخزومـي، وقـد أجمع مترجموه على تحليته بالنسب المخزومي ومنهم معاصره وابـن بلده ابن الأبار حيث يقول: "وكان بجزيرة شقر بنو عميرة المخزوميون بيت شيخنا القاضي الكاتـب أبـي المطرف أبقاه الله"(2). وهو من مواليد شهر رمضان سنة 582هـ/1186م بجزيرة شـقر القريبة من شاطبة، بينها وبين بلنسية ثمانية عشرة ميلاً شرق الأندلس، وهي الجزيرة التي تحـدث عـنها الجغرافـيون والمؤرخـون الأندلسيون وغيرهم بكل إعجاب لجمال موقعها وسحر طبيعتها.***

أما حياته العلميّة فيمكن التمييز فيها بين ثلاث مراحل: الأولى تتميز بالإقبال على الثقافة الدينية بوجه عام، والثانية تبرز فيها العناية بالثقافة العلمية العقلية، والأخيرة يظهر فيها الجنوح نحو الثقافة الأدبية، وهو ما أجمله ابن عبد الملك في النص التالي: "وكان في بداية طلبه للعلم شديد العناية بشأن الـرواية فأكـثر من سماع الحديث وأخذه عن مشايخ أهله، ثم تفنن في العلوم ونظر في المعقولات وأصـول الفقه ومال إلى الآداب وبرع فيها"(3). ومن شيوخه الأندلسيين الذين أخذ عنهم وتتلمذ لهم، الشيخ أبو الخطاب أحمد ابن محمد بن واجب القيسي (537-614هـ)، والشيخ أبو الربيع سليمان بن موسـى الكلاعي (565-324هـ)، وعنه أخذ أيضاً المؤرخ الأديب ابن الأبار وهو من أكبر أساتذته وأبعدهـم أثراً في حياته، لأن ابن الأبار كان معاصراً لأبي المطرّف، والأستاذ أبو عبد الله محمد بن

---

* أستاذ التاريخ الوسيط، جامعة وهران، الجزائر.

(2) المعجم في أصحاب القاضي ابن علي الصدفي، ابن الأبار، ص :163.

(3) الذيل والتكملة، ابن عبد الملك أبو عبد الله محمد، تحقيق: إحسان عباس، ج1، ص 152.

أيوب السرقسطي (530-608هـ)، والأستاذ ابن حوط الله الأنصاري (552-621 هـ)، والشيخ أبو علي الشلوبين، والشيخ ابن عات وغيرهم، وأجازه من المشارقة أبو الفتوح الحصري.

بعد أن فرغ ابن عميرة من حياة الدرس والتحصيل العلمي وانتهى من التنقل بين شقر وبلنسية وشاطبة ودانية ومرسية وغيرها بحثاً عن الشيوخ، رجع إلى بلنسية بقصد الاستقرار والحصول على وظيفة تناسب ثقافته وطموحه، "ذلك أن ابن عميرة كان منذ البداية يسعى وراء خطة الكتابة، لما كانت توفره لصاحبها من الثراء والنفوذ والجاه والسلطان، وللمكانة الرفيعة التي كان يحظى بها الكاتب في المجتمع الأندلسي".[1] وقد تولى قضاء أريولة وشاطبة بشرق الأندلس، كما استكتبه أمير بلنسية الرئيس أبو جميل زيان بن سعد بن مردنيش الجذامي أيام إمارته على بلنسية وخلال انتزاعه لمدينة مرسية من عميد علمائها الفقيه أبي بكر عزيز بن عبد الملك بن خطاب في رمضان سنة 636هـ، وكان الأخير من أبرز أساتذة أبي المطرف حيث انتفع به كثيراً قبل توليه ما تولى من رئاسة بلده مرسية.

ولما سقطت مدينة بلنسية على يد الإسبان سنة 636هـ، غادر أبو المطرف الأندلس متجهاً إلى العدوة المغربية وورد على الخليفة الموحدي الرشيد أبي محمد عبد الواحد بن أبي العلاء، إدريس المأمون (630-640هـ)، وصحبه حين قفوله من مدينة سلا إلى حضرة مراكش وكان ذلك في سنة 637هـ[2].

واستكتبه الرشيد مدة يسيرة، ثم صرفه عن الكتابة وقلده قضاء مدينة هيلانة شرق مراكش، ثم نقله إلى قضاء رباط الفتح وسلا، وأقام يتولاه إلى أن توفي الرشيد وخلفه أخوه الخليفة الموحدي العاشر أبو الحسن السعيد (640-646هـ)، فأقره عليه مدة ثم نقله إلى قضاء مدينة مكناسة الزيتون. ولما بايع أهل مكناسة الأمير أبا زكريا الحفصي، كان القاضي أبو المطرف هو الذي كتب نص البيعة في 20 ربيع الأول 643هـ، وحين قام إليهم الخليفة السعيد بحنق عظيم بادروا بطلب العفو واعتذروا عما بدر منهم وبايعوه من جديد وكتب نص البيعة ابن عبدون في ذي الحجة من السنة المذكورة[3].

ثم لما قتل الخليفة الموحدي السعيد في صفر 646هـ، اغتنم أبو المطرف تلك الفترة ورحل من مكناسة قاصدا سبتة، وفي طريقه إليها سلبت منه ثروته في فتنة بني مرين، وقد كتب إلى الشيخ أبي الحسين الرعيني يعلمه بهذه الحادثة وإن ماله المنهوب قد بلغ أربعة آلاف دينار وكان ورقا وعينا وحلياً وغيرهم.

وكان كثير التطلع إلى إفريقية معمور القلب بسكناها مذ فارق جزيرة الأندلس، لذلك ركب البحر من سبتة متوجها إليها بعد حادثة فتنة بني مرين، ووصل بجاية في شهر جمادى سنة 646

[1] أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي حياته وآثاره، محمد بن شريفة، ص: 85.
[2] الذيل والتكملة، مصدر سابق، ص 156.
[3] البيان المغرب (قسم الموحدين)، ابن عذاري المراكشي، تحقيق: إبراهيم الكتاني وآخرين، ص ص: 373-378.

هـ، ودخل على صاحبها الأمير أبي يحيى ابن الأمير أبي زكريا الحفصي وكان صاحبها لأبيه.

وأقام بها حوالي سنتين يعلم ويدرس، وكان الطلبة أثناء ذلك يقرؤون عليه تنقيحات السهروردي، وهي من مغلفات أصول الفقه عند طائفة ممن لم يمارس علم الأصول، ولا يتعرض لإقرائها إلا من له ذهن ثاقب[1]..

ومن بجاية انتقل إلى تونس حيث مال إلى صحبة الصالحين بها والزهاد أهل الخير برهة من الزمان، ثم نزع عن ذلك، وتقلد قضاء الأربس، فقضاء قابس الذي طالت مدته به، ثم استدعاه الأمير الحفصي المستنصر بالله محمد بن أبي زكريا(647-675هـ)، وصار من خواص الحاضرين بمجلس حضرته من فقهاء دولته.

ويذكر صاحب الذيل والتكملة أن أبا المطرف داخل المستنصر مداخلة أنكرها عليه، ولما سئل عنه قال المستنصر: ذلك رجل رام إفساد دنيانا علينا فأفسدنا عليه دينه. ويرى المؤلف نفسه أن صاحب الترجمة كان متشبعاً بالعلوم القديمة متعاطياً لها وأنها السبب في الإخلال بمعتقده والافتتان في آخر عمره، إذ كانت وفاته بتونس في 20 من شهر ذي الحجة سنة 658هـ[2]..

ترك أبو المطرف مجموعة من التصانيف في ميادين الأدب والتاريخ والفقه، فمن آثاره التاريخية: تاريخ ميورقة موضوع هذا البحث، واختصار كتاب ثورة المريدين لابن صاحب الصلاة. ومن مؤلفاته الفقهية كتاب تعقب فيه الإمام فخر الدين بن الخطيب الرازي في كتابه المعالم في أصول الفقه وقد اطلع عليه الغبريني صاحب عنوان الدراية ووصفه قائلاً: "وقد رأيت له تعليقاً على كتاب المعالم في أصول الفقه لا بأس به، وهو جواب لسؤال سائل، وهو مكمل لعشرة أبواب حسبما سأل السائل"[3].

أما إنتاجه الأدبي فمنه: كتاب رد به على أحد معاصريه من المشارقة وهو كمال الدين أبي محمد بن عبد الكريم الزملكاني في كتابه التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، سماه كتاب التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات. وأما رسائله الديوانية والإخوانية النثرية والنظمية الكثيرة التي خاطب بها ملوك ورؤساء وأعيان وأدباء عصره، فقد دونها الأستاذ أبو عبد الله محمد بن هانئ السبتي (ت733 هـ)، ورتبه في كتاب سماه بغية المستطرف وغنية المتطرف من كلام إمام الكتابة ابن عميرة أبي المطرف[4].

وفي ختام هذا التقديم الموجز لحياة أبي المطرف لا بأس من إيراد بعض الشهادات في حقه. فهذا معاصره وابن بلده ابن الأبار قد حلاه بالعبارات التالية: "فائدة هذه المئة، والواحد يفي بالفئة، الذي اعترف باتحاده الجميع، واتصف بالإبداع فماذا يتصف به البديع، ومعاذ الله أن أحابيه بالتقديم،

---

(1) عنوان الدراية، الغبريني أبو العباس أحمد، تحقيق: رابح بونار، ص 253.

(2) الذيل والتكملة، مصدر سابق، ص: 180.

(3) عنوان الدراية، مصدر سابق، ص: 253.

(4) الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب لسان الدين، تقديم: يوسف علي طويل، ج1، ص65.

لمـا لـــه مـن حـق التعليم، كيف وسبقه الأشهر، ونطقه الياقوت والجوهر، تحلت به الصحائف والمهارق، وما تخلت عنه المغارب والمشارق، فحسبي أن أجهد في أوصافه، ثم أشهد بعدم إنصافه، هذا على تناول الخصوص والعموم لذكره، وتناول المنثور والمنظوم على شكره".[1].

وهـو عـند أبـي عبد الملك، "عَلَمُ الكتابة المشهور، وواحدها الذي عجزت عنه ثانية الدهور، ولاسـيما في مخاطبة الإخوان، هنالك استولى على أمد الإحسان، وله المطولات المنتخبة، والقصار المقتضـبة، وكـان يملح كلامه نظماً ونثراً بالإشارة إلى التاريخ ويودعه الماعات بالمسائل العلمية منوعة المقصد... وكان حسن الخَلق والخلق، جميل السعي للناس في أغراضهم، حسن المشاركة لهم في حوائجهم، متسرعاً إلى بذل مجهوده فيما أمكن من قضائها بنفسه وجاهه".[2].

أمـا صاحب الإحاطة فقد قال في حقه: "وعلى الجملة فذات أبي المطرف فيما ينزع إليه، ليست مـن ذوات الأمـثال، فقد كان نسيج وحده، إدراكاً وتفنناً، بصيراً بالعلوم، محدثاً مكثراً، راوية ثبتاً، سجراً في التاريخ والأخبار، دياناً مضطلعاً بالأصلين، قائماً على العربية واللغة، كلامه كثير الحلاوة والطـلاوة، جم العيون غزير المعاني والمحاسن، وافد أرواح المعاني، شفاف اللفظ حر المعنى، ثاني بديـع الزمان في شكوى الحرفة وسوء الحظ ورونق الكلام ولطف المأخذ، وتبريز النثر على النظم والقصور في السلطانيات".[3].

وجـاء عـنه في عنوان الدراية أنه "الشيخ الفقيه، المجيد المجتهد، العالم الجليل الفاضل، المتقن المتفنـن، أعلـم العلماء، وتاج الأدباء، له أدب هو فيه فريد دهره، وسابق أهل عصره، وفاق الناس بلاغة، وأربى على من قبله".[4].

وقال فيه علماء المغرب:"هو قدوة البلغاء، وعمدة العلماء، وصدر الجلة الفضلاء، ونكتة البلاغة التـي قـد أحرزها وأودعها، وشمسها، التي أخفت ثواقب كوكبها حين أبدعها، مبدع البدائع والتي لم يَخـطَ بها قبله إنسان، ولا ينطق عن تلاوتها لسان، إذ كان ينطق عن قريحة صحيحة، وروية بدرر العلـم الفصـيحة، ذللـت لـــه صـعب الكلام، وصدقت رؤياه حين وضع سيد المرسلين في يديه الأقلام".[5].

تلـك هـي سيرة أبي المطرف المخزومي التي قدمناها بإيجاز، وخلال حياته المضطربة، التي كانـت تميز حياة الكثيرين من أبناء عصره ووطنه، أصبح ذلك الفقيه الذائع الصيت، الطائر الذكي، المولـع بالـتاريخ والأدب، معروفاً لدى القاصي والداني والعام والخاص، بأناقة أسلوبه المزخرف وغـزارة لغته، وكانت رسائله النثرية والنظمية سيما تلك الموجهة إلى الأمراء أو المحررة باسمهم

---

(1) نفح الطيب، المقري أبو العباس أحمد، تحقيق: إحسان عباس، ج1، ص 315.
(2) الذيل والتكملة، مصدر سابق، ص 152، وص 179.
(3) الإحاطة في أخبار غرناطة، مصدر سابق، ص 63.
(4) عنوان الدراية، مصدر سابق، ص 250.
(5) نفح الطيب، مصدر سابق، ص 313.

يضرب بها المثل.

محتوى المخطوط:

إن النسخة الوحيدة من مخطوط تاريخ ميورقة المستعملة في هذا البحث هي نسخة مصورة عن النسخة الموجودة بخزانة زاوية سيدي بلعمش بمدينة تندوف (الجزائر). لأن البحث عن نسخة أخرى في الخزائن والمكتبات العامة والخاصة لم يُجد نفعاً. وكانت الحصيلة من كل جهد الذي بذل في هذا الشأن النسخة المشار إليها.

يقع المخطوط في 26 ورقة (52 صفحة)، مقاسه 18 في 24، وعدد الأسطر في كل ورقة 23 سطراً، الخط مغربي عادي، وهو خال من أي ذكر لاسم الناسخ وتاريخ ومكان النسخ، وغير مرقم، بدايته هي: الحمد لله مصرف الأقدار على مشيئته.ونهايته هي: نسخ وقوبل من خط مؤلفه رحمه الله تعـالى. لا توجد فيه تعقيبات أو تعليقات. وقد ورد ذكر عنوان المخطوط وهو تاريخ ميورقة، واسم مؤلفه وهو ابن عميرة المخزومي أبو المطرف في الورقة الأولى.

وكـتاب تـاريخ ميورقة هو أحد كتابين ألفهما ابن عميرة المخزومي في ميدان التاريخ فعدّ من أجـل ذلك في سلك المؤرخين، أما الكتاب الثاني فهو "اقتضاب ثورة المريدين"، كما يسميه ابن عبد الملـك في الذيل وابن الخطيب في الإحاطة، وهو اختصار لكتاب تاريخ ثورة المريدين الذي ألفه أبو مـروان عبد الملك بن محمد بن أحمد الباجي المشهور بابن صاحب الصلاة (ت 577هـ). والكتاب فـي حكم المفقود إذ لم نجد بعد ابن عبد الملك وابن الخطيب من نقل عنه أو أشار إليه، في حين نجد المقـري فـي الـنفح يشير إلى الأصل المختصر وهو ثورة المريدين ويذكره باسم تاريخ في الدولة اللمتونية وينقل عنه. وأما تاريخ ميورقة فلسنا نعرف بالضبط متى ألفه ابن عميرة، ولكن الراجح أن التأليف تمّ مابين سنة 627 هـ تاريخ سقوط الجزيرة وسنة 658هـ تاريخ وفاته.

أمـا عـن أسلوب ابن عميرة في تاريخ ميورقة، فمن المعلوم أنه قد انتهى إلينا عدد ضخم من رسـائله الديوانـية والإخوانـية التـي تفنن في أغراضها المختلفة وبها كانت شهرته الأدبية، ومن خصائصـها النـثرية أنهـا تقـوم على السجع والجناس بمختلف أشكاله وعلى باقي ضروب البديع وألوانه. وهي الخصائص نفسُها التي التزمها في تاريخ ميورقة من أول الكتاب إلى آخره. لذلك يقول مـترجمه ابن عبد الملك في الذيل إنه نحا فيه منحى الكاتب العماد الأصفهاني في كتابه الفتح القسي فـي الفـتح القدسـي. والمعـروف أن هذا الكتاب ألفه العماد تخليداً لمآثر صلاح الدين الأيوبي في اسـترجاع بيت المقدس من الصليبيين سنة 583هـ، والتزم فيه أسلوب السجع وأكثر من المحسنات البديعـية، واستطاع أن يروي أحداث التاريخ بهذا الأسلوب الذي تغلب عليه الزخرفة والتنميق. وقد عـرف هـذا الكـتاب إقبالاً كبيراً لدى الأوساط الأدبية في المغرب والأندلس، فاختصره ابن الأبار بكـتابه الوشـي القسـي في اختصار الفتح القدسي[1].واختصره أيضاً أبو الحسن بن القطان بتأليفه

---

[1] الذيل والتكملة، مصدر سابق، ج6، ص: 258.

تقريب الفتح القدسي، ونحا نحوه ابن عميرة في تاريخ ميورقة.

إن المخطوط لا يتناول تاريخ جزيرة ميورقة بالمفهوم الشامل للكلمة حسبما ما يوحي به العنوان، ولكنه يؤرخ لفترة محددة وهي مرحلة السقوط النهائي للجزيرة على يد الإسبان مع التركيز على الأسباب والعوامل وكيفية السقوط. لذلك نجد جل المصادر التي ترجمت لصاحب المخطوط حين تشير إلى قائمة تصانيفه ومؤلفاته تذكر العبارة التالية: "وله تأليف في كائنة ميورقة وتغلب الروم عليها". والكائنة هي الحادثة، وهي عبارة بليغة تعبر عن المحتوى الحقيقي للمخطوط وتتناسب مع ما جاء فيه. وقبل قراءة وعرض حادثة السقوط موضوع المخطوط يحسن بنا تقديم كلمة موجزة عن تاريخ الجزيرة قبل أن تؤول إلى ما آلت إليه.

ميورقة هي جزيرة في البحر الزقاقي (المتوسط)، تسامتها من القبلة (الجنوب) بجاية، ومن الجوف (الشمال) برشلونة، ومن الشرق إحدى جزيرتيها وهي منورقة، وغربيها جزيرة يابسة، وهي أم هاتين الجزيرتين وهما بنتاها، بينها وبين الأولى أربعون ميلاً، وبينها وبين الثانية سبعون ميلاً. وطول ميورقة من الغرب إلى الشرق سبعون ميلاً، وعرضها من القبلة إلى الجوف خمسون ميلاً، وقد فتحها العرب المسلمون سنة 290هـ[1]. وكان الذي فتحها هو عصام الخولاني على عهد الأمير الأموي عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن (275-300هـ)، ووليها عشر سنين وعمّرها، ثم وليها ابنه عبد الله حتى سنة 350هـ، ثم تعاقب عليها بعد ذلك موالي الأمويين[2].

وبعد سقوط الخلافة الأموية في الأندلس وظهور ملوك الطوائف، كانت ميورقة وكل الجزائر الشرقية (جزر البليار) تتبع لمملكة دانية برئاسة أسرة مجاهد العامري. وظلت كذلك حتى سنة 468 هـ تاريخ سقوط مملكة دانية في يد المقتدر بن هود صاحب سرقسطة، فاستقل برئاستها حينئذ عبد الله المرتضى الذي كان والياً عليها من قبل علي بن مجاهد العامري حتى سنة 486 هـ تاريخ وفاته، فخلفه على ولايتها أحد فتيانه وهو مبشر بن سليمان فضبط شؤونها بحزم وكفاية. واستمر على حكمها فترة طويلة أي إلى غاية سنة 508 هـ، وهو التاريخ الذي تعرضت فيه ميورقة للغزو الإسباني الذي اتحدت فيه جمهوريتا بيزة وجنوة وإمارة برشلونة، وهو أول غزو إسباني لها منذ فتحها[3].

ولكن سرعان ما استعادها المرابطون في أواخر سنة 509 هـ وعينوا عليها والياً جديداً هو أنور بن أبي بكر اللمتوني، فأضحت بذلك الجزائر الشرقية جزءاً من الدولة المرابطية الكبرى ودخلت في عهد جديد من تاريخها، سيما بعد تعيين محمد بن غانية المسوفي والياً عليها سنة 520 هـ، من قبل الأمير علي بن يوسف. واستطال حكمه لتلك الجزائر زهاء ثلاثين عاماً، أي إلى مابعد سقوط الدولة المرابطية في المغرب والأندلس. وعمل على توطيد سلطانه هناك والاستقلال بشؤونها

(1) الروض المعطار في خبر الأقطار، الحميري محمد بن عبد المنعم، تحقيق: إحسان عباس، ص 567.
(2) كتاب العبر. ابن خلدون عبد الرحمن، مج4، ص 196، وما بعدها.
(3) الاكتفا في أخبار الخلفا (قطعة تاريخ الأندلس)، ابن الكردبوس، تحقيق: مختار العبادي، ص 122، وما بعدها.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

مــن ألــف فارس ومن فرسان الحضر والرعية مثلهم ومن المشاة ثمانية عشر ألفاً.وفي شعبان من السـنة نفســها اسـتدعى أهل البادية ولم يرخص لأي كان في التخلّف عن الجهاد، وضبط المراسي والسواحل وقدم على كل جزء قائداً وناظراً.

ولكــن سـرعان ما دب الشقاق في صفوف الجيش الإسلامي بميورقة بين قوم الوالي وطائفته وبيــن الجماعة الأندلسية، لأنّ طائفة الوالي كانت دائماً توغر صدره وتدفعه للانتقام من الأندلسيين. ولمــا هــال هــؤلاء ما بينهم وبين طائفة الوالي من خلاف، تقرّر عندهم القيام بمؤامرة لخلع الوالي وقــتله، واتفقوا مع قائدهم، الذي لم يذكر المؤلف اسمه، على الوقت وطريقة القتل. ولكن واحداً من المتآمريــن كشف عن تفاصيل الخطة لأحد بطانة الوالي، فافتضحت العملية وفرّ القائد في عدد قليل مــن جماعته إلى البادية مستجيراً ومستجيشاً، ولكن سرعان ما لحقه قوم الوالي وقتلوه مع أصحابه قــبل أن يصل إلى أهل البادية. ثمّ قام الوالي إثر هذه المؤامرة الفاشلة بإلقاء القبض على جماعة من الجند المشتبه فيهم وأودعهم السجن ثمّ قتلهم.

وأثـناء ذلــك كانت أخبار العدو تزيد، فرأى الوالي أن يجهز قطعة حربية تستطلع وتعاين تلك الأخبار ولكن الغراب (القطعة الحربية) لما قارب أن يرى ويسمع العدو عصفت به الريح ورمته إلى مدينة بنشكلة على ساحل أراجون الشرقي حيث أضرمت فيه النار على يد الأسبان. ثمّ أرسل الوالي فــي أثر الغراب قطعة ثانية تستوضح الأنباء حتّى انتهت إلى وادي كونة قرب ثغر بنشكلة وأسرت فــيه مجموعــة من الروم وعادت بهم إلى ميورقة مسرعة، فسئلوا عن جمع العدو فقالوا قد تكامل للــنهوض. ثمّ عزز الوالي بقطعة حربية ثالثة لاستجلاء الحقيقة فصادفت ريحاً رمت بها إلى ساحل فأغــارت علــى ســهلها وأخذت خمسة من أهلها. ولما استنطقهم الوالي نفى بعضهم علمه بالخبر، وبعضـــهم قال: "إن أهل أراغون في هذه السنة لا يتفرغون، وهم ببلدهم شاتون، وفي الربيع المقبل آتــون، فقبل الوالي هذه التوسعة، واستخشن الهيجاء واستحسن الدعة، وأذن في الناس أن العدو غير وارد، والمثلــثة فــي القعود على رأي واحد"[1]. كما أذن لأهل البادية بالعودة إلى بلدهم، وإنما كان هدفه من وراء ذلك مواصلة الانتقام ممّن تآمر عليه.

ولمــا خــلا لـــه الجو أمر صاحب شرطته أن يأتيه بأربعة من كبراء ميورقة فأمر بضرب أعــناقهم، وكــان فيهم ابنا خالة، وخالهما هو أبو حفص بن شيري ذو المكانة الوجيهة الذي سيأتي ذكره عندما يتولى مقاومة الأسبان في البادية بعد سقوط ميورقة. ففرّ إثر ذلك كثير من وجوه المدينة وأعــيانها إلى البادية خوفاً من بطش الوالي وقومه، واجتمعوا هناك بابن شيري المذكور وعزوه في ابني أختيه وعاهدوه على طلب الثأر.

وأصــبح الوالــي يوم الجمعة منتصف شعبان 626هـــ، والناس من خوفه في أهوال، ومن أمر العــدو فــي إمهــال، فأمــر صاحب شرطته بإحضار خمسين من أهل الوجاهة بعدما أعطاه بطاقة بأسمائهم، وحضروا دار الوالي وهم ينتظرون مصيرهم المحتوم، وإذا بفارس على هيئة النذير دخل

[1] المصدر نفسه، الورقة 10.

إلـى الوالـي، وأخبره بان الروم قد أقبلت وأنه رأى فوق الأربعين من قلوعها. وقبل أن ينتهي من كلامـه جاء فارس آخر وأخبر الوالي أن العدو قد تظاهر وأن سفنه تفوق سبعين شراعاً، ولما صح الأمـر عـنده أمر بإطلاق سراح هؤلاء الوجهاء المحتجزين عنده وسمح لهم بالعفو، وعرفهم بخبر العدو وأمرهم بالتجهز.

وفـي الـيوم الموالـي وهو يوم السبت ورد الخبر بأن أسطول العدو قد قرب من البلد في مئة وخمسين قطعة حربية (القلوع)، وأنه يقصد مرسى شنت بوصة. ولما رأت الروم أن الأحوال الجوية سـيئة بسـبب الرياح وهيجان البحر، أرادوا تأجيل الغزو إلى فصل الربيع أو الانصراف لغزو بلاد الـبر، وعرضـوا ذلك على ملكهم، ولكنه رفض وأصرّ على الحرب، وحلف إن عاش فالراحة منه مُطلّقـة ومراجعـتها بشـرط أخـذ الجزيـرة مُعلّقة. ولما رأوا عزمه وإصراره اتفقوا على إسعاده والامتثال لأوامره والمضي قدماً إلى الهدف المنشود وهو احتلال الجزيرة.

ومـع اقـتراب العدو من مرسى شنت بوصة أخرج الوالي جماعة من الجند لتسد تلك المسالك وتمنع العدو من النزول في ذلك المرسى، وكان يترأس تلك الجماعة قوم من طائفة الوالي، فنصحوا بـأن يجعلـوا على مرسى آخر قريب من المرسى المذكور جماعة تتولى حراسته مخافة أن يقصده العـدو لـيلاً. ولكن قوم الوالي "باتوا يتاجرون المنكر، ويتهادون المسكر، وهم بالمعاقرة عارفون، وللمقارعـة عائفون"[1]. وقالوا لأصحاب هذا الرأي كيف تنصحون وأنتم المتهمون. فكان الذي حدث أن نزل العدو في ذلك المرسى في قوم قوامها خمس مئة فارس وعشرة آلاف راجل يوم الاثنين 18 شـوال 626هـــ، واستطاعت تلك القوة أن تقتل مجموعة من رجال المسلمين وتأسر خيلهم وكانت هذه الهزيمة أول البلايا وفاتحة الرزايا، إذ خلا للروم وجه الساحل وتوافت قواتهم عنده.

ولـم يبق أمام الوالي سوى المواجهة الحاسمة، فنهض لقتال العدو وجمع من الفرسان ألفين إلا مئتيـن، ومن الرجالة عشرين ألفاً تنقصهم الخبرة القتالية. وكانت البداية موفقة، إذ لما ظهرت طلائع الـروم أصـاب فـيهم المسلمون فرصة وقتلوا منهم مجموعة. وعندما حمي وطيس المعركة ازداد المسلمون قتالاً وكادت ريح النصر تهب، وإذا بأحد قوم الوالي يأتي إليه وينصحه بالصعود إلى أعلى الجـبل القريـب مـن ساحة المعركة حتى لا يسبقهم إليه العدو، فكانت هذه النصيحة سبباً في حلول الكارثـة بالمسـلمين، لأنهم حين شرعوا في الاعتصام بالجبل حسب الناس أنها الهزيمة فولوا الدبر وفرّوا إلى المدينة واتبعهم العدو، ولم ينج منهم أحد إلا أعزل أكشف، وكان عدد القتلى قليلاً.

وبعـد هذه الهزيمة شرع العدو في حصار مدينة ميورقة مدة طويلة قاربت الأربعة شهور (من 20 شـوال 626هـــ إلـى غاية 14 صفر 627هـ). ووقعت أثناء هذا الحصار عدّة أحداث منها ضـرب المديـنة بالمجانيق، وهدم المسلمين للقنطرة التي كانت لهم على باب الكحل يخرجون عليها إلـى العـدو ظـناً منهم أنها مكيدة وغفلوا عمّا كان فيها من المصلحة، ومحاولة العدو حفر الخنادق للدخول إلى المدينة بسبب مناعة السور ولكنه فشل في ذلك.

---

[1] المصدر نفسه، الورقة 13.

ومن تلك الأحداث أيضاً طلب أهل البادية من الوالي قائداً يقاتلون العدو تحت إمرته، فبعث إليهم رجلاً من قومه، وهو الذي كان قد أشار إليه بالإسناد في الجبل يوم الوقعة الكبرى، ولكنه ما أن رأى عسكر الروم حتى ولى هارباً، ثمّ طلبوا من الوالي قائداً آخر ولكنه أرسل إليهم الشخص نفسه فجرّ عليهم الويل بجبنه وتخاذله، إذ قتل منهم الروم عدداً كبيراً. ومن ذلك أيضاً تنصر أحد وجهاء المدينة وهو ابن عباد الذي سعى في أهل البادية بالفساد وأقنعهم بمصالحة الروم، وتم له ذلك حيث أعان هؤلاء العدو بالأقوات والعلف. ولم تجد المحاولة التي قام بها أهل المدينة نفعاً حين بعثوا إلى أهل البادية ينهونهم عن موالاة الروم ومساعدتهم. وكذلك تنصر ابن الوالي وفراره إلى الروم وإخباره لهم بمكان والده الذي أصابه حجر المنجنيق فكاد أن يقتله. كما نجح أثناء ذلك ابن شيري في إقناع أهل البادية بنقض الصلح المبرم مع الروم.

وفي يوم الجمعة 11 صفر 627هـ، قرّر الأسبان خوض المعركة الفاصلة واقتحام المدينة لأنهم "أوجسوا من أهل البادية خيفة، ورأوا الشدائد بهم مطيفة، وقالوا إن احتبست المدينة، وانقطعت عنا الميرة المعينة، والبرد قد خشن جانبه، والبحر قد خشي راكبه، وهدنة الرعية قد انقضت، وأيام إرفادها وإرفاقها قد انفضت، فنحن في قبضة الهلك، وطريق النجاة عويصة السلوك على الخيل والفلك، ولم يبق إلا أن نقاتل البلد بجملتنا، ونصدمه بسيل حملتنا، وإنما هو الظفر أو المنون، وإذا أخذنا البلد فما بعده يهون"[1].

وفي اليوم الموالي وهو يوم السبت اقتحم العدو المدينة وبدأ القتال الضاري الذي تواصل طوال ذلك اليوم، ويوم الأحد ليلاً ونهاراً، وانتهى يوم الاثنين 14 صفر بسقوط المدينة على يد الأسبان، وكان يوماً مشهوداً وصفه المؤلف بهذه العبارات البلغية "ورجفت الراجفة، وجالت في البلد الخيول الجارية، بل السيول الجارفة، وذهبوا بتلك النضارة، وأحالوا السيف على المقاتلة والنظارة، فكم ثغر كلح بعد الابتسام، ورضيع فطم بالحسام، وغرّ ما جرى عليه القلم، سال بجاري دمه اللقم، وأعزل وجَأَهُ رامح، وجزع فاجأه بالقرح قارح، ومصونة عفر جبينها، وحامل تبعها في افاتة الحياة جنينها، ومطرت سحب الدماء سحابة ذلك اليوم، وسميت السابحات بالسبح الذي هو بمعنى العوم، ... هذا والحدمة محرقة، والحطمة مستغرقة، والأعضاد تنصف، والأعضاء تقصف، والصدور تشهق، والنفوس تزهق، ... وجمع الأسارى فامتلأت بهم الأرض، وكأنما جمعهم العرض، مولهون حيارى، ﴿سكارى وما هم بسكارى﴾ والنساء في أيديهن الأطفال، والرجال في أعناقهم الحبال، فمن كبير يحرم القوت ولا يُرحم، وصغير يستطعم أمه وأين المطعم، وفعل الحال للماضي ينسي، والبطون على الطوى تصبح وتمسي، والحياة كلا حياة، وذوات النعمة عُذْنَ ذاويات، وكان جمد البرد على نقيض وقدة الحزن، وكانون الثاني يثني على غير الكن، وليس على القوم إلا ما يواري، وقد كبا الزند الواري..."[2].

---

[1] المصدر نفسه، الورقة 22.
[2] المصدر نفسه، الورقة 23.

وبلغ عدد قتلى المسلمين في المدينة بعد سقوطها أربعة وعشرين ألفاً، قتلوا على دم واحد رضاً وحطماً وقصفاً. وأما الوالي فقد عُذب عذاباً شديداً لمدة خمسة وأربعين يوماً حتّى مات تحت وطأة العذاب. وأثناء تعذيبه جاء النصارى بابنه البالغ من العمر ستة عشر عاماً فضربوا عنقه بين يديه، ثمّ جاءوا بابنه الثاني البالغ ثلاثة عشر فتنصر.

على أن المعركة لم تنته بسقوط المدينة، لأنّ أبا حفص بن شيري، الزعيم الذي أشير إليه فيما تقدم، خرج إلى الجبل واجتمع إليه ستة عشر ألف مقاتل اشتبكوا مع الروم في معارك متوالية. ولكن العدو استطاع أن يقضي في النهاية على تلك المقاومة بقتل قائدها ابن شيري في العاشر من ربيع الثاني سنة 628هـ أي بأكثر من عام من سقوط المدينة.

تلك هي رواية ابن عميرة المخزومي عن سقوط جزيرة ميورقة قد أوردناها مختصرة في هذا البحث، وهي رواية رجل عاصر تلك الكارثة واستقى أحداثها ممّن عايشوا أطوارها ورووا تفصيلها. لذلك فليست الرواية الأسبانية بأكثر غنى وثراء من نص ابن عميرة في هذا الباب فضلاً عمّا يشوبها من تحريف وتناقض وتعصب وتحيز ممّا يجعلها غير جديرة بالثقة والاعتماد. وعليه فإننا نأمل أن يرى تاريخ ميورقة النور في القريب العاجل ولن يتأتى ذلك إلا بتحقيقه ونشره، وهو ما سنعمل جاهدين على الالتزام به إن شاء الله وهو الموفق والمعين.

***

مصادر ومراجع البحث

ـ *الإحاطة في أخبار غرناطة*، ابن الخطيب لسان الدين، تقديم يوسف علي طويل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م.

ـ *الاكتفاء في أخبار الخلفاء (قطعة تاريخ الأندلس)*، ابن الكرديوس، تحقيق مختار العبادي. مدريد: المعهد المصري للدراسات الإسلامية، 1971م.

ـ *أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي حياته وآثاره*، محمد بن شريفة. الرباط: مطبعة الرسالة، 1966م.

ـ *البيان المغرب (قسم الموحدين)*، ابن عذاري المراكشي، تحقيق إبراهيم الكتاني وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985م.

ـ *تاريخ ميورقة*، ابن عميرة أحمد بن عبد الله المخزومي، مخطوط خزانة زاوية بلعمش بمدينة تندوف (الجزائر).

ـ *الذيل والتكملة*، ابن عبد الملك المراكشي، تحقيق محمد بن شريفة. بيروت: دار الثقافة، دون تاريخ.

ـ *الروض المعطار في خبر الأقطار*، الحميري محمد بن عبد المنعم، تحقيق إحسان عباس. بيروت: مكتبة لبنان، 1984م.

ـ *عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس*، محمد عبد الله عنان. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1964م.

ـ *عنوان الدراية*، الغبريني أبو العباس أحمد، تحقيق رابح بونار. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م.

ـ *كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر*، ابن خلدون عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992.

ـ *مجموع رسائل موحدية*، ليفي بروفنسال. باريس، 1942م.

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، تعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. الدار البيضاء" دار الكتاب، ط7، 1978م.
- المعجم في أصحاب القاضي ابن علي الصدفي، ابن الأبار أبو عبد الله. مدريد: 1886م.
- المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1964م.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري أبو العباس أحمد، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968م.





أخبار التراث

أمينة التحرير

مطبوعات:

كتب:

* صـدر مؤخـراً عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق كتاب يقع في /209/ صفحة من القطع الكبير، عنوانه **(الثقافة والتنمية المستقلة في عصر العولمة)**، تأليف: محمد سعيد طالب.

يضـم الكـتاب ثلاثـة فصول، يندرج تحتها عدد من المحاور المهمة، في الفصل الأول يتحدث الكاتب عن: دور التراث الفكري والسياسي والجهادي في تكوين الثقافة العربية الحديثة: (الحروب ضد الفرنجة في العصور الوسطى أنموذجا).

وفي الفصل الثاني، عن: "التبعية وسياسيات التنمية المستقلة في عصر العولمة الأمريكي: (إيديولوجيا واستراتيجيات).

أمـا فـي الفصـل الثالث فيتحدث عن ثقافة التبرير وثقافة التغيير من خلال صور وأشكال عقل التـبرير، وهـل هـو عقـل نكوصي وتراجعي؟.. ثم يتعرض إلى النظرية البرجوازية للعولمة الإمبريالية الأمريكية.

*صـدر عـن المجمع الثقافي بـ(أبو ظبي) عام /2000م/، كتاب **(شعر أبي وَجْزَة السَّعدي)**، في / 273/ صـفحة من القطع الصغير. وقد جمع شعر الشاعر ودرسه وليد محمد السراقبي، وقدم له الدكتور عبد الإله نبهان.

وأبو وَجْزَة السَّعدي شاعر إسلامي مجيد، لم يرو عنه الكثير من الشعر، ولم يعرف بالإكثار منه، والفحولـة عـند العرب جودةُ شعرٍ وكثرتُهُ، فلم يذكره الأصمعي في (فحولة الشعراء)، ولا ابن سـلاّم في طبقات فحولهم، لكن ابن قتيبة لم يقصر في حقه، ومثله فعل أبو الفرج الذي تحدث عن أبـي وَجْزَة وأورد مختارات من شعره، وأشار إلى أنه لم يكن مجرد شاعر بل كان ذواقة للشعر نقـاداً له، لا تسـلبه إرادته ولا تغيره الأسماء الكبيرة المرتبطة بهذا الشعر أو ذاك. وقد عدّه أبو العلاء المعري بين الشعراء المجيدين.

*صدر عن بيت الشعر برام الله في فلسطين (**شعر المعتقلات في فلسطين: 1967-1993م**)، من تأليف زاهر جوهر. يضم الكتاب مقدمة وتمهيداً عن الحركة الفكرية في المعتقلات الصهيونية، وعن الحركة الشعرية بعد عام 1967م، وبابين اثنين. تحت الباب الأول تأتي الفصول التالية: الغربة والحنين، بين الوطن والأم والحبيبة، القدرة على تخطي حواجز الزمان والمكان، ثم عن بعض المضامين الشعرية.

أما في الباب الثاني وهو الأكبر من حيث عدد الفصول، فيضم دراسة فنية تتحدث عن ظواهر لغوية،وعن: الموسيقا في شعر المعتقلات، والرمز، والصورة الشعرية المفردة والمركبة. يقع الكتاب في 306 صفحة من القطع الكبير.

*صدر للكاتب الكبير نجيب محفوظ كتاب جديد بعنوان (**أحلام فترة المراهقة**)، يتضمن مفاهيمه عن العدالة الاجتماعية، وثنائية الشعب والسلطة.وفي الحلم الذي يحمل الرقم مئة، يتهم محفوظ عدداً من الزعماء ويقدمهم للمحاكمة، لكن القاضي يجده مذنباً، فيبرئ الزعماء ويحكم عليه.

*بعد كتابه الصادر في جزأين: (هموم الفكر والوطن)، و(التراث والعصر والحداثة). أصدر المفكر المصري الدكتور حسن حنفي مؤخراً عن دار قباء بالقاهرة كتاباً بعنوان (**الفكر العربي المعاصر**)، يقدم فيه شهادة على الواقع العربي في العقدين الأخيرين.

يقع الكتاب في نحو /700/صفحة من القطع الكبير، ويضم أربعة أبواب أساسية يطرح فيها مستقبل الثقافة العربية ولاسيما بعد حربي الخليج الأولى والثانية. ويحدد ثلاثة شروط أساسية لتحقيق النهضة الثقافية الفكرية العربية، هي:

1-إعادة بناء العلوم القديمة التي نشأت في عصر الانتصار، ولم تعد مطابقة للواقع الحالي في عصر الهزيمة.

2-أخذ موقف واع من التراث الغربي الوافد، فالتحدي الكبير لهذا الجيل العربي هو تجاوز الفترة الماضية التي امتدت نحو مئتي عام.

3-تحرير الأنا من النص التراثي القديم، وخروجها إلى الواقع من أجل إبداع نصوص جديدة بعيدة عن نصوص القدماء.

*صدر عن دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر بدمشق كتاب للكاتب محمد الخطيب، بعنوان (**حضارة العرب في العصور القديمة**). يقع الكتاب في 376 صفحة من القطع الكبير، ويقسم إلى ثلاثة أقسام:

1-مدخل إلى حضارة العرب في العصور القديمة.

2-دراسة في تاريخ الممالك العربية القديمة.

3-تعريف بحضارة العرب قبل الإسلام.

*صدر عن دار الشرق للطباعة والنشر بدمشق كتاب (**أسس الهندسة المعمارية السورية القديمة:**

المنشأ، الفلسفة، النسب الكونية)، تأليف المهندس المعماري فادي داوود.

يتضمن الكتاب لمحة موجزة عن تاريخ سورية ومنجزات الإنسان السوري القديم في مجال العمارة، مع شرح لأسس فن العمارة السورية القديمة والصخرة المقدسة التي تشكل أساساً لهذا الفن. كما يتحدث الكتاب عن المسكن السوري القديم الذي يعد من أقدم المساكن في العالم.

*أصدر الباحث د.نائل حنون، كتاباً في خمسة أجزاء بعنوان (**شريعة حمورابي: ترجمة النص المسماري، مع الشروحات اللغوية والتاريخية**)،ويحمل كل جزء عنواناً فرعياً.

يتضمن الكتاب النص المسماري الأصلي لشريعة حمورابي بالشكل الذي نقش به على مسلة حمورابي الشهيرة، وكذلك النص نفسه بالخط المسماري القياسي وهو الخط الذي طور واستعمل بعد حوالي ألف من زمن حمورابي، ويعد أساساً في تعلم قراءة النصوص الأكادية.

***

دوريات:

* عن منتدى المعارج لحوار الأديان، صدر العدد/63/ من مجلة المعارج التي يشرف عليها الشيخ حسين أحمد شحادة. صدَرت العدد الذي يتمحور حول فلسفة الدين والأخلاق، السيدة فاطمة حسين، وكتب افتتاحيته غبطة البطريرك أغناطيوس هزيم، فتحدث عن أخلاقية الأديان التي هي أخلاقية الكائن الذي على صورة الله، ودعا الإنسان إلى التفكير والتبصر في هذا الكون، وتحريك عقله لأن الجمود ضد الحياة، فكل ما سوى الله متغير ومتبدل. وقد ساهمت في إغناء العدد مجموعة مميزة من الكتاب، نذكر منهم: الرئيس: محمد خاتمي، محمود حيدر، جيروم شاهين، مصباح اليزدي، المطران جورج خضر، عباس بيضون.

*صدر المجلد/20/ العدد /3 و4/ من مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، وهي مجلة علمية دوريّة محكمة، يرأس تحريرها الأستاذ الدكتور حسين جمعة، من موضوعات العدد، نقرأ:

أثر مصنفات ابن مالك في مغني اللبيب مما لم يصرح به ابن هشام، للدكتور نبيل أبو عمشة. الحرية والإبداع وعلاقتهما بمفاهيم الفن والجمال، للدكتور إحسان عرسان الرباعي. المتكلم/الذات في شعر فوزية أبو خالد، للدكتورة مارشا قطرية، الترجمة والبعد الثقافي مقارنة بنيوية مابعد كلولونيالية، للدكتور توفيق يوسف.

*عن بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، صدر من السنة الرابعة عشرة العدد الثالث عام 2005 من مجلة(النشرة)، وقد توافق صدوره مع عيد الفصح المجيد الذي يمثل قيماً روحية وإنسانية ترمي إلى إنقاذ البشرية من الشر والظلم والخوف. تضمن العدد حديث البطريرك إغناطيوس الرابع إلى الصحافة العربية المرئية والمكتوبة حول بيع الأراضي المقدسة في فلسطين، وضح فيه الخطأ الكبير الذي ارتكبه البطريرك اليوناني بحق الكنيسة والوطن الفلسطيني، وقال: إن وقف الكنيسة لا يباع، لأنه أمانة. وكل بيع للأوقاف الأرثوذكسية حدث

ويحدث في فلسطين يدعم تهويد المنطقة، وهو مخالفة لا نرتضيها على الإطلاق.

* عـن تجمع العلماء المسلمين في لبنان، صدر مؤخراً العدد الثاني والأربعون من السنة الرابعة من مجلـة الوحدة الإسلامية، حمل العدد موضوعات عديدة تنوعت بين الفكر الديني والفكر السياسي والجهـادي، منها: الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق للشيخ مصطفى ملص، مفهوم الحرية فـي الإسـلام للأسـتاذ محمود إسماعيل، التحول الواقعي المطلوب من قوى مجتمعاتنا المعطلة للأستاذ نبيل صالح، تواجه الخطر الخارجي عبر النافذة الخارجية للأستاذ جهاد حيدر.

***

مكتشفات أثرية:

* باشـرت البعـثة الأثرية السورية الألمانية أعمالها في موقع القريا عياش في محافظة دير الزور، لاستكمال الحفريات والدراسات السابقة التي تمت في الموقع خلال المواسم السابقة، والتي أسفرت عـن الكشـف عن قلعة تعود للعصر الروماني/القرن الثالث الميلادي/. وهذه القلعة تشكل نقطة دفاعـية على الحدود الفاصلة بين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، وتسعى البعثة إلى التحقق من العديد من المباني الرئيسة في الموقع، ولاسيما النظم الدفاعية للأبواب الأربعة للقلعة، فالتنظيم الدفاعي للقلعة كان أهم العناصر التي تم إيضاحها وبخاصة السور الدفاعي الذي أحيط بسور آخر وبخندق.

□□□

*صــدر عن بيت الشعر برام الله في فلسطين (**شعر المعتقلات في فلسطين: 1967-1993م**)، من تأليف زاهر جوهر. يضم الكتاب مقدمة وتمهيداً عن الحركة الفكرية في المعتقلات الصهيونية، وعــن الحــركة الشعرية بعد عام 1967م، وبابين اثنين. تحت الباب الأول تأتي الفصول التالية: الغــربة والحنين، بين الوطن والأم والحبيبة، القدرة على تخطي حواجز الزمان والمكان، ثم عن بعض المضامين الشعرية.

أمــا فــي الباب الثاني وهو الأكبر من حيث عدد الفصول، فيضم دراسة فنية تتحدث عن ظواهر لغوية،وعــن: الموسـيقا في شعر المعتقلات، والرمز، والصورة الشعرية المفردة والمركبة. يقع الكتاب في 306 صفحة من القطع الكبير.

*صدر للكاتب الكبير نجيب محفوظ كتاب جديد بعنوان (**أحلام فترة المراهقة**)، يتضمن مفاهيمه عن العدالــة الاجتماعية، وثنائية الشعب والسلطة.وفي الحلم الذي يحمل الرقم مئة، يتهم محفوظ عدداً من الزعماء ويقدمهم للمحاكمة، لكن القاضي يجده مذنباً، فيبرئ الزعماء ويحكم عليه.

*بعد كتابه الصادر في جزأين: (هموم الفكر والوطن)، و(التراث والعصر والحداثة). أصدر المفكر المصــري الدكــتور حســن حنفــي مؤخــراً عن دار قباء بالقاهرة كتاباً بعنوان (**الفكر العربي المعاصر**)، يقدم فيه شهادة على الواقع العربي في العقدين الأخيرين.

يقــع الكــتاب فــي نحو /700/صفحة من القطع الكبير، ويضم أربعة أبواب أساسية يطرح فيها مسـتقبل الـثقافة العربية ولاسيما بعد حربي الخليج الأولى والثانية. ويحدد ثلاثة شروط أساسية لتحقيق النهضة الثقافية الفكرية العربية، هي:

1-إعــادة بـناء العلوم القديمة التي نشأت في عصر الانتصار، ولم تعد مطابقة للواقع الحالي في عصر الهزيمة.

2-أخذ موقف واع من التراث الغربي الوافد، فالتحدي الكبير لهذا الجيل العربي هو تجاوز الفترة الماضية التي امتدت نحو مئتي عام.

3-تحريــر الأنــا من النص التراثي القديم، وخروجها إلى الواقع من أجل إبداع نصوص جديدة بعيدة عن نصوص القدماء.

*صــدر عــن دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر بدمشق كتاب للكاتب محمد الخطيب، بعنوان (**حضــارة العرب في العصور القديمة**). يقع الكتاب في 376 صفحة من القطع الكبير، ويقسم إلى ثلاثة أقسام:

1-مدخل إلى حضارة العرب في العصور القديمة.

2-دراسة في تاريخ الممالك العربية القديمة.

3-تعريف بحضارة العرب قبل الإسلام.

*صــدر عن دار الشرق للطباعة والنشر بدمشق كتاب (**أسس الهندسة المعمارية السورية القديمة**:

المنشأ، الفلسفة، النسب الكونية)، تأليف المهندس المعماري فادي داوود.

يتضمن الكتاب لمحة موجزة عن تاريخ سورية ومنجزات الإنسان السوري القديم في مجال العمارة، مع شرح لأسس فن العمارة السورية القديمة والصخرة المقدسة التي تشكل أساساً لهذا الفن. كما يتحدث الكتاب عن المسكن السوري القديم الذي يعد من أقدم المساكن في العالم.

•أصدر الباحث د.نائل حنون، كتاباً في خمسة أجزاء بعنوان (**شريعة حمورابي: ترجمة النص المسماري، مع الشروحات اللغوية والتاريخية**)،ويحمل كل جزء عنواناً فرعياً.

يتضمن الكتاب النص المسماري الأصلي لشريعة حمورابي بالشكل الذي نقش به على مسلة حمورابي الشهيرة، وكذلك النص نفسه بالخط المسماري القياسي وهو الخط الذي طور واستعمل بعد حوالي ألف من زمن حمورابي، ويعد أساساً في تعلم قراءة النصوص الأكادية.

***

دوريات:

• عن منتدى المعارج لحوار الأديان، صدر العدد/63/ من مجلة المعارج التي يشرف عليها الشيخ حسين أحمد شحادة. صدّرت العدد الذي يتمحور حول فلسفة الدين والأخلاق، السيدة فاطمة حسين، وكتب افتتاحيته غبطة البطريرك أغناطيوس هزيم، فتحدث عن أخلاقية الأديان التي هي أخلاقية الكائن الذي على صورة الله، ودعا الإنسان إلى التفكير والتبصر في هذا الكون، وتحريك عقله لأن الجمود ضد الحياة، فكل ما سوى الله متغير ومتبدل. وقد ساهمت في إغناء العدد مجموعة مميزة من الكتاب، نذكر منهم: الرئيس: محمد خاتمي، محمود حيدر، جيروم شاهين، مصباح اليزدي، المطران جورج خضر، عباس بيضون.

•صدر المجلد/20/ العدد /3 و4/ من مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، وهي مجلة علمية دوريّة محكمة، يرأس تحريرها الأستاذ الدكتور حسين جمعة، من موضوعات العدد، نقرأ:

أثر مصنفات ابن مالك في مغني اللبيب مما لم يصرح به ابن هشام، للدكتور نبيل أبو عمشة. الحرية والإبداع وعلاقتهما بمفاهيم الفن والجمال، للدكتور إحسان عرسان الرباعي. المتكلم/الذات في شعر فوزية أبو خالد، للدكتورة مارشا قطرية، الترجمة والبعد الثقافي مقارنة بنيوية مابعد كلولونيالية، للدكتور توفيق يوسف.

•عن بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، صدر من السنة الرابعة عشرة العدد الثالث عام 2005 من مجلة(النشرة)، وقد توافق صدوره مع عيد الفصح المجيد الذي يمثل قيماً روحية وإنسانية ترمي إلى إنقاذ البشرية من الشر والظلم والخوف. تضمن العدد حديث البطريرك إغناطيوس الرابع إلى الصحافة العربية المرئية والمكتوبة حول بيع الأراضي المقدسة في فلسطين، وضح فيه الخطأ الكبير الذي ارتكبه البطريرك اليوناني بحق الكنيسة والوطن الفلسطيني، وقال: إن وقف الكنيسة لا يباع، لأنه أمانة. وكل بيع للأوقاف الأرثوذكسية حدث

ويحدث في فلسطين بدعم تهويد المنطقة، وهو مخالفة لا نرتضيها على الإطلاق.

* عـن تجمع العلماء المسلمين في لبنان، صدر مؤخراً العدد الثاني والأربعون من السنة الرابعة من مجلـة الوحدة الإسلامية، حمل العدد موضوعات عديدة تنوعت بين الفكر الديني والفكر السياسي والجهـادي، منها: الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق للشيخ مصطفى ملص، مفهوم الحرية فـي الإسـلام للأسـتاذ محمود إسماعيل، التحول الواقعي المطلوب من قوى مجتمعاتنا المعطلة للأستاذ نبيل صالح، تواجه الخطر الخارجي عبر النافذة الخارجية للأستاذ جهاد حيدر.

***

مكتشفات أثرية:

* باشـرت البعـثة الأثرية السورية الألمانية أعمالها في موقع القريا عياش في محافظة دير الزور، لاستكمال الحفريات والدراسات السابقة التي تمت في الموقع خلال المواسم السابقة، والتي أسفرت عـن الكشـف عن قلعة تعود للعصر الروماني/القرن الثالث الميلادي/. وهذه القلعة تشكل نقطة دفاعـية على الحدود الفاصلة بين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، وتسعى البعثة إلى التحقق من العديد من المباني الرئيسة في الموقع، ولاسيما النظم الدفاعية للأبواب الأربعة للقلعة، فالتنظيم الدفاعي للقلعة كان أهم العناصر التي تم إيضاحها وبخاصة السور الدفاعي الذي أحيط بسور آخر وبخندق.

